أثر الزمان والمكان في المعرفة الفقهيّة

(دراسة تحليليّة ضمن مجال فلسفة الفقه)

تأليف
الدكتور علاء الحلّي



تقديم الأستاذ الدكتور القاضي فوزي كمال أدهم
رئيس محكمة جنايات البقاع
ورئيس المجلس التربوي التحكيمي في جبل لبنان



www.daralrafidain.com



مكتبة الرافدين للكتب
الالكترونية
https://t.me/ahn1972

اثر الزمان والمكان في المعرفة الفقهيّة

(دراسة تحليليّة ضمن مجال فلسفة الفقه)

أثر الزمان والمكان في المعرفة الفقهيّة

(دراسة تحليليّة ضمن مجال فلسفة الفقه)

The Evidence of Time and Place in Jurisprudential Knowledge

Analatical Study Within Field of Jurisprudential Philosophy

المؤلف: الدكتور علاء الحلّي

الطبعة الأولى، لبنان/كندا، 2016

First Edition، Lebanon/Canada، 2016

جميع حقوق النشر محفوظة، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة، إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أونقله، بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق

All rights reserved، is not entitled to any person or institution or entity reissue of this book، or part thereof، or transmitted in any form or mode of modes of transmission of information، whether electronic or mechanical، including photocopying، recording، or storage and retrieval، without written permission from the rights holders





لبنان - بيروت / الحمرا

تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo.com

info@daralrafidain.com

www.daralrafidain.com

56 Laurel Cres. London، Ontario، Canada

Tel: +2266783972

N6H 4W7

opuspublishers@hotmail.com

هام: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 9881509 - 2 - 5

أثر الزمان والمكان في المعرفة الفقهيّة

(دراسة تحليليّة ضمن مجال فلسفة الفقه)

تأليف

الدكتور علاء الحلّي

تقديم الأستاذ الدكتو فوزي كمال أدهم

رئيس محكمة جنايات البقاع

ورئيس المجلس التربوي التحكيمي في جبل لبنان







بسم اللـه الرحمن الرحيم

(لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)

سورة المائدة/اية 48

الاهداء:

إلى؛

ملاذي الأروع

أبي الحبيب.... وفي عينيه وطنٌ لا ينحني

وحدهُ ينتظر ما أصنع

الطُهر الأرفع

أمي الغالية.... نخلةٌ بابليّةٌ جميلة، وخبزنا الذي لا ينضب،

ورذاذ مطرٍ بارد يروّي قمحَ نيسان في بلادي

العطر الأضوع

صدفة جميلة لا تتكرر ثانية على امتداد مساحات العمر.... روحًا عشقناها....

وسرّاً نحمله حتَّى النهاية

تقديم

بسم اللـه الرحمن الرحيم

سُـعدت كثيـراً وأنـا أقـرأ سـطور وصفحـات هـذه الدراسـة، والموسـومة بـ: (أثـر الزمـان والمـكان فـي المعرفـة الفقهيّـة- دراسـة تحليليّـة ضمـن مجـال فلسـفة الفقـه)، وذلـك لأنَّ موضوعهـا يلامـس الجهـد الفقهـي الـذي أقـوم بـه منـذُ سـنوات طويلـة، وبخاصـة أنَّ الأمّـة الإسـلاميَّة بحاجـةٍ ماسّـة إلـى مواكبـة المسـتجدات التـي طـرأت، والصعوبـات الناجمـة عـن الجمـود والركـود فـي الإطـار الفقهـي.

والحقيقـة أنَّنـي لـم أكـن أتوقـع أن يبـادر أي باحـثٍ إلـى معالجـة هـذا الموضـوع الشـائك والصعـب الـذي حـاد عنـه كِبـار رجـال الفقـه المحدثيـن، إلـى أن جـاء الباحـث الشـاب الدكتـور عـلاء الحلّـي مقتحمـاً بشـجاعةٍ قـلَّ نظيرهـا أسـرار هـذه القلعـة الحصينـة، ملتمسـاً ذلـك بالعلـم وبـأدوات البحـث المتاحـة لـه.

إنَّ مجـرد مبـادرة الباحـث ببحـث هـذا الموضـوع، ومحاولـة تفعيـل دور الزمـان والمـكان فـي إطـار تغيّـر الأحـكام، والمسـاهمة فـي حـلِّ مشـكلة جمـود الاجتهـاد الفقهـي؛ تشـكّل إنجـازاً كبيـراً وفتحـاً عظيمـاً، إذ إنَّ مشـكلة الاجتهـاد، هـي مشـكلة آليّـة ومنهجيّـة بالاضافـة إلـى أنَّهـا مشـكلة ثقافيّـة مزمنـة تتمثّـل فـي هيمنـة ثقافـة الجمـود، وبخاصـة لـدى المذاهـب السـنيّة.

وعلـى سـبيل المثـال: لقـد واجهـتُ مشـكلة معقّـدة وصعبـة عندمـا كنـتُ أمـارس عملـي فـي إطـار القضـاء الشـرعي السـنّي، بصفـة مفتـش عـام بالمحاكـم الشـرعيّة السـنيّة فـي لبنـان، وذلـك عندمـا عـرض علـيَّ أحـد المدعيـن قضيـة تتمثّـل بصـدور حكـم محكمـة البـداءة الشـرعيّة السـنيّة فـي بيـروت بـردِّ دعـواه المتعلّقـة بإنـكار نسـب أولاده مـن زوجتـه التـي طلّقهـا، والتـي اعترفـتْ أنَّ هـؤلاء الأولاد هـم نتيجـة علاقـة زنـى بينهـا وبيـن رجـل آخـر. وقـد عمـد هـذا المدّعـي إلـى إجـراء فحوصـات الـ(D.N.A)، والتـي أثبتـتْ صحـة

دعــوى المدّعــي، اضافــة الــى ثبــوت عقمــه طبيــاً ؛ إلّا ان المحكمــة الشــرعية الســنية رفضــت دعــواه بذريعــة حديــث الرســول صلــى اللــه عليــه وســلم: (الولــد للفــراش)، وبذريعــة اخــرى مفادهــا : إن الإســلام لــم يعــرف مثــل هــذه الوســيلة العلميّــة فــي عمليــة اثبــات النســب؛ فــي حيــن أنَّ الفقــه الإســلامي عــرّف هــذه الوســيلة مــن خــلال مــا يُعــرف باســم ((القيافــة)).

والأمــر اللافــت للنظــر؛ هــو أنَّ المحكمــة الشــرعية الســنية العليــا قامــت بالتصديــق علــى هــذا الحكــم البدائــي؛ أي أنَّهــا اخــذت بقاعــدة : (الولــد للفــراش). ولكــن لــو ثبــت طبيــاً أنَّ هــؤلاء الأولاد لا ينتســبون الــى المدّعــي برابطــة النســب؛ فهــل يقبــل الإســلامْ بنتيجــة جريمــة الزنــا؟

وهنــاك أمثلــة لاحصــر لهــا علــى هيمنــة ثقافــة الجمــود فــي الاطــار الفقهــي، نذكــرُ منهــا مســألة الوصيــة الواجبــة، حيــث يُحــرم الحفيــد مــن نصيــب والــده فــي إرث جــده اذا مــات والــده فــي حيــاة الجــد - وهــذا مــا تســيرُ عليــه المحاكــم الشــرعيّة الســنيّة فــي لبنــان حتّــى اليــوم- أي حرمــان الحفيــد الــذي توفــي والــده فــي حيــاة جــده مــن نصيــب والــده الإرثــي.

لقــد جــاءت هــذه الدراســة بمثابــة إضــاءة علــى الظــلام الفقهــي فــي وقــتٍ مسّــتْ الحاجــة فيهــا الــى تمزيــق حواجــز الجمــود مــن خــلال قواعــد الفقــه الإســلامي. وقــد آن الأوان لبعــث حركــة الفقــه الإســلامي مــن جديــد بعيــداً عــن الجمــود وعــن العبــث. كمــا آن الأوان لتفعيــل نشــاط الفقــه المقــارن بيــن المذاهــب الاســلامية المختلفــة، وبيــن هــذه المذاهــب وبيــن القوانيــن الوضعيّــة.

ولابــد مــن الانطــلاق فــي عمليــةٍ اجتهاديــةٍ فاعلــة وفقــاً لِمــا نــادى بــه الباحــث الدكتــور عــلاء الحلّــي فــي خاتمــة دارســته هــذه، مــن ان المــراد بتأثيــر الزمــان والمــكان علــى الاســتنباط، هــو ان يكــون تغيــرّ الوضــع موجبــاً لتبــدّل الحكــم مــن دون ان يكــون فــي النــصِّ إشــارة إلــى هــذه النــوع مــن التغيــرّ؛ وإلّا فلــو كان التشــريع الأوّل متضمنــاً لتغيرّ الحكــم فــي الزمــان الثانــي فهــو خــارج عــن موضــوع الزمــان والمــكان، ولأنَّ قاعــدة التغيــرّ تكــون شــاملة للأحــكام التــي لا تســتند مباشــرة الــى نــصٍّ شــرعي؛ بــل مصدرهــا عُــرف أو مصلحــة ســكتت عنهــا النصــوص.

ومع ذلـك كلّـه، فـإنَّ خليفـة المسـلمين عمـر بـن الخطـاب رضـي اللـه عنـه اجتهـد مع وجـود

النـصّ عندمـا أوقـف دفـع حصـص المؤلفـة قلوبهـم، وعلّـل لذلـك بعـدم حاجـة الإسـلام إليهـم بعـد أن اشـتدَّ سـاعدهُ، أوليـس مـن المنطقـي أن نتابـع مسـيرة هـذا الخليفـة الـذي اجتهـد بعـد أن تبـدّل الزمـان والمـكان ؟!! فلمـاذا هـذه الجمـود الفقهـي إذاً ؟ لمـاذا كُتـب علينـا أن نبقـى أسـرى تفسـيرات باليـة وشـروحات عميقـة ؟!! لمـاذا لا نطلـق العنـان لعمليـة الاجتهـاد ؟ ولمـاذا لا نتحـرر مـن ثقافـة الجمـود الفكـري ؟

إنَّ فتـح بـاب الاجتهـاد هـو السـبيل لحـلِّ مشـاكل الحيـاة المسـتجدّة، والفقيـه عندمـا يقـوم بعمليـة الاسـتنباط لا بـد أن يأخـذ بعوامـل الزمـان والمـكان. ومـا يشـجّع علـى الاجتهـاد فـي مجـال المعامـلات، هـو أنَّ النصـوص فـي مجـال التجـارة والعقـود محـدودة علـى الرغـم مـن أنَّهـا شـاملة مـن حيـث تقريـر المبـادئ، وبالتالـي فـإنَّ اطـلاق عمليـة الاجتهـاد بـات ضروريـاً، وبخاصـة مـن خـلال القيـام بالبحـث المقـارن.

إنَّنـي أعتبـر هـذه الدراسـة قـد فتحـت بابـاً واسـعاً لاطـلاق عمليـة الاجتهـاد، وأرى أنَّ الباحـث الدكتـور عـلاء الحلّـي يبشّـر بانطلاقـة واعـدة للنهـوض بعمليـة الاجتهـاد المتعثّـرة منـذُ قـرون، وأعتقـد أنَّ الدكتـور الحلّـي وأمثالـه هـم بنـاة العمـل الفقهـي الجديـد.

أخيـراً فإنَّنـي أكـرر سـعادتي بقـراءة هـذه الدراسـة والاطّـلاع علـى مضمونهـا، متمنيـاً مـن العلـي القديـر أن يهـب الباحـث الصبـر فـي سـياق عملـه الاجتهـادي هـذا؛ لأنَّـه لا نهضـة لهـذه الأمّـة إلّا بجهـود أبنائهـا أمثـال ولدنـا الدكتـور عـلاء الحلّـي... هـذا الباحـث المجـدّ والواعـد، وإنَّ غـداً لناظـره لقريـب.

الأستاذ الدكتور القاضي

فوزي كمال أدهم

بيروت-الأحد 2016/2/7 م

الموافق 28 ربيع الثاني/ 1437 هـ

المقدّمة

بسم الـلـه الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على خير خلقه محمد المصطفى الأمين
وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين، وأصحابه المنتجبين....

إنَّ العلاقة الموضوعيّة القائمة بين الاجتهاد الفقهي؛ وبين الدور الأساس في الإجابة عن كافّة المسائل، ولمختلف الأزمنة والعصور؛ تدفع للتأكيد على ضرورة ملاحظة سننّ الحياة وتطوّراتها في الممارسة الاجتهاديّة، وذلك ما لم تغفل عنه النصوصّ الشرعيّة التي في طبيعتها تحملُ الحيويّة والقدرة على التماشي والتلاؤم مع كلّ زمانٍ ومكانٍ، وعدم الجمود الذي يباعد بين الدين والدنيا، وبالتالي بين البشر المكلَّفين، وبين الشريعة التي جاءتْ لتحكم حياتهم وِفق موازين العدل والسعادة.

وممّا لا شكَّ فيه أنَّ الفقه هو: "العلمُ بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة"[1]، وبالتالي فالقواعد التي يبتني عليها استنباط الأحكام الفقهيّة من مصادرها المقرّرة، هي بمجموعها علم أصول الفقه؛ والشريعة السماويّة تابعة لمصالح العباد ومفاسدهم، وهي مِلاكات أحكامها التي لا يعلمها إلاَّ الـلـه سبحانه وتعالى، ومنْ أعلمه بذلك من خاصّةِ عباده. أمّا الفقيه؛ فما يستنبطه من أحكامٍ، فليس من الشريعة على واقعها عند الـلـه سبحانه وتعالى، إذ قد يصيبهُ أو يخطئهُ كما يرى ذلك جمهور فقهاء المسلمين، أو هو مصيبٌ لحكم الـلـه، وهذا ما ذهب إليه أكثر فقهاء المسلمين.

قد يُطلق الزمان والمكان ويُراد منهما المعنى الفلسفي، فيُفسر الأوّل بمقدار الحركة، والثاني بالبُعد الذي يملئه الجسم، فالزمان والمكان بهذا المعنى قد خرجا عن محط الدراسة، غير أنَّ المعنى المُراد هو المعنى الكنائي لهما، أي: تطوُّر أساليب

---

(1) العاملي، الحسن بن زين الدين: معالم الدين وملاذ المجتهدين، ص140.

الحياة والظروف الاجتماعيّة حسب تقدّم الزمان وتوسّع شبكة الاتصالات، وهذا المعنى هو الذي يهمّنا في هذه الدراسة.

وبناءً عليه، فإنَّ النظرة التي بدأتْ تتبلور على نطاقٍ كبير في الوسط الإسلامي، وهي أنَّ البقاء على فهم ثابت للفقه والشريعة سوف يؤدّي إلى الانغلاق وربَّما إغلاق باب الاجتهاد أيضاً؛ في وقتٍ تكون فيه البشريّة بحاجة إلى تشريعاتٍ تتماشى مع الواقع وتطوّرات الحياة.

لقد دلّتْ الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة الشريفة واتّفاق المسلمين على أنَّ رسول اللـه صلى الله عليه وسلم النبي الخاتم، وكتابه خاتم الكتب، وشريعته خاتمة الشرائع، ونبوّته خاتمة النبوّات، فما جاء على صعيد التشريع من قوانينٍ وسننٍّ تُعدّ من صميم الدين، لا تتطاول عليها يد التغيير، فأحكامه في العبادات والمعاملات وفي العقود والايقاعات، والقضاء والسياسات أصول خالدة مدى الدهر إلى يوم القيامة، وقد تضافرتْ عليها الروايات.

ولذا؛ فخلود الشريعة المحمديّة أمرٌ لم يشكّ فيه أحدٌ من المسلمين، فهو من ضروريات الدين؛ وبما أنَّ الدين الإسلامي يتمتَّع بجملةٍ من العناصر التي تؤهله لتطويع الواقع وضغوطاته والاستجابة لتحديات المستقبل أيّاً كان شكلها ومضمونها، فيما لو أحسن أصحاب الاختصاص التعامل مع القواعد التي يُستند إليها، والتي تتدخَّل في تشكيل بنيته - ولعلَّ المرونة والدينامية والحصانة هي أهم العناصر التي تدفع الفكر الإسلامي باتجاه الاكتشاف والتأسيس- وتحول من دون خشية من المراجعة المستمرة؛ المراجعة التي تضمن له احتفاظه بعناصر القوة فيه وبقابليته على اخضاع الزمان والمكان للشريعة وأحكامها.

ولمعرفـة المجـال العلمـي فـي هـذا الحقـل المعرفـي؛ نجـد أنَّ فلسـفة الفقـه التي نخـوض بها هـذه الدراسـة وأثـر الزمـان والمـكان فـي العقـل الاجتهـادي، وهو مبحـث مهم علـى الرغـم مـن أهميّـة باقـي المباحـث التـي دُرسـتْ بشـكلٍ كبيـر مـن خـلال الدراسـات الفقهيّـة والاصوليّـة كمبحـث الحجـج، والأحـكام، والمفاهيـم، التـي هـي ليسـتْ الأثـر

الأساس في تغيير البنية في التفكير الاجتهادي بين حينٍ وأخر؛ لأنَّها خاضعة لزمان ومكان البحث الفقهي وفلسفة أحكامه في الواقع والمنهج.

كما أنَّ فهم الموضوعات المتحوّلة والمتغيّرة التي كانتْ لها أحكاماً سابقة، وفهم خلفيات هذا التحوّل، وفهم موضوعات الحوادث الجديدة الواقعة أو التي ستقع؛ أيّ الواقعة بالفعل أو بالقوّة، في مختلف المجالات، ومن ثمَّ إصدار الأحكام الشرعيّة المناسبة لها، بصورة إجابات متناثرة أو منظومات فقهيّة، مع الأخذ بنظر الاعتبار مقاصد الشريعة وما يتطلّب ذلك من وعيٍ فقهي شمولي واجتماعي بالواقع؛ يستدعي إضافاتٍ نوعيّة لآليات الوصول إلى الحكم الشرعي، ولكن كيف يتمُّ التوصّل إلى ذلك؟ وما هي الآليات والقواعد التي من خلالها يمكن الوصول إلى مقصد الشريعة؟ هل يتمُّ ذلك باستعارة مناهج جديدة غريبة عن بنية الفقه؟ أم أنَّه يكون عن طريق تطوير الآليّات المستخدمة في الاجتهاد فنيّاً ومنهجيّاً بما يتلاءم وحركة الحياة المتجدّدة؟ وكيف يكون ذلك؟

جاءت الدراسة بهذا العنوان: (أثر الزمان والمكان في المعرفة الفقهيّة- دراسة تحليليّة ضمن مجال فلسفة الفقه)، إذ وجدنا هذا الموضوع من الموضوعات المهمّة في مجال فلسفة الفقه التي تتّسم بقدرٍ من التنوّع العالي ممّا يجعلنا نخوض بأكثر من علمٍ يتّصل بالفقه الإسلامي كاللغة والفلسفة والتفسير والبلاغة... إلى غيرها من العلوم ذات الصلة، علاوةً على علم أصول الفقه، والفقه.

ولذا فإنَّ أهميّة الدراسة في هذا المجال، تكمن في الدور الذي يؤديانه الزمان والمكان في مرونة الأحكام الشرعيّة مع التوسّع الهائل لأساليب الحياة والظروف الاجتماعيّة وتطوّراتها، وتطبيق هذه الأحكام على جميع جزئيات التوسُّع ومصاديقه.

وبناءً عليه، فإنَّ موضوع الدراسة، سوف يتناول – أيضاً- كلَّ الآراء الفقهيّة التي وردتْ في هذا المضمار، ويهتم بكيفيّة انتاجها والمصادر المعرفيّة التي كوّنته، والعوامل التي تؤثّر فيه وما إلى ذلك من معارف تدرس هذه النظريّة من الخارج، ولا تدخل في عمليّة الاستنباط الفقهي، ولا تؤثّر في مسائله. كما أنَّ مهمّة النظريّة – أيّ نظريّة الزمان والمكان- تبدو واسعة، إذ إنَّها تتجاوز الاهتمامات التقليديّة لعلم أصول

الفقه والاجتهاد في الشريعة الإسلاميَّة وذكر أهدافها، وعليه يمكن إجمال مهمّة موضوع البحث في التالي:

1 - معرفة تغيّرات الفقه وعلاقته بالزمان والمكان.

2 - التأثّر والتأثير في العلوم البشريّة.

3 - التعرّف على أهداف الفقه والمساحة التي يستوعبها من حياة الإنسان.

4 - التعرّف على مناهج تفسير النصّ والتأثيرات الهرمنيوطيقيّة في تفسير النصّ.

5 - التعرّف على مصادر الفقه.

6 - التعرّف على الإطار المعرفي للزمان والمكان وتأثيره في عمليّة الاستنباط، وكذلك اختلاف الفقهاء، وصوّغ الفتاوى، واكتشاف أثر الرؤية الكونيّة، والثقافيّة والكلاميّة، والثقافة العامّة للفقيه في اجتهاده.

تنبثق إشكاليّة الدراسة من خلال عدّة تساؤلات تُثار اليوم في الأوساط الدينيّة والأكاديميّة حول تأثير الزمان والمكان في الاستنباط الفقهي، على أنْ نحاول الإجابة عنها خلال البحث إنْ شاء اللـه تعالى؛ ومفاد هذه التساؤلات:

ما المراد من الزمان والمكان في موضوع الاجتهاد الفقهي؟ وما هي العوامل والظروف والمناخات التي تجعل للزمان والمكان تأثير على الأحكام الشرعيّة؟ وما هي الأدلّة التي تدعم تأثير الزمان والمكان في الاستنباط الفقهي؟

كما أنَّ الشريعة الإسلاميَّة هي جزء من منظومة الدين الإسلامي، فإذا طرأ عليها التغيّر في بعضٍ من جوانبها بسبب تغيّر الزمان والمكان والشخوص والأحوال.... إلخ؛ فهل هذا يعني أنَّ التغيّر قد بدأ من الدين الإسلامي الذي هو أساس المنظومة، ومن ثمَّ يمتدُّ إلى الشريعةِ من خلال عمليّة الاستنباط الفقهي، أم ماذا؟ وإذا كان هناك تغيّر؛ فهل أنَّ هذا التغيّر يعني تبدّل الدين، أو هو نتيجة اختلاف القراءات بالنسبة للدين؟ وهل هناك علاقة للدين مع الثابت والمتغيّر من الأحكام الشرعيّة الفرعيّة؟ وما هو المنهج الذي يعتمده الفقه في تعامله مع عامليَّ الزمان والمكان في الاستنباط؟

ما هي الأبعاد التاريخيّة لنظريّة الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي؟ وما هي الاتجاهات والمذاهب، سواءً أكانت الكلاميّة أم الفقهيّة – إذا ما أردنا أنْ نحرر محل الاختلاف بين المذاهب الإسلاميَّة، الكلاميَّة والفقهيّة منها- التي تعاملت مع هذه النظريّة؟ وكيف تعاملت معها من حيث الأسس والقواعد والمناهج والنظريّات؟ وما هو محل التوافق، ومحل الاختلاف بين هذه المذاهب والاتجاهات؟ وما هي مصادر المعرفة التي اعتمدوا عليها واسترشدوا بها في تعاملهم مع عامليّ الزمان والمكان؟

وإذا كان التغيّر يحصل في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة؛ فأي نوع من هذه الأحكام يحصل فيه التغيّر؟ هل هي الأحكام الولائيّة التدبيريّة؛ وبالتالي فإنَّ هذه الأحكام سوف تنحصر في دائرة الزمان والمكان، أم أنَّ التغيّر يشمل باقي الأحكام الشرعيّة الأخرى؟ وهل أنَّ الأحكام الشرعيّة المعلّلة تدخل في نطاق التغيّر، أم لا؟ وهل أنَّ التغيّر يحصل في مصداق العنوان الشرعي، أم أنَّهُ يتعدى إلى أكثر من ذلك؟....

إلخ هذه التساؤلات، وغيرها من التساؤلات الأخرى التي قد تُطرحُ خلال البحث؛ والتي سوف تجيب أو تحاول أنْ تجيب عنها هذه الدراسة إن شاء اللـه تعالى.

إنَّ نظريّة الزمان والمكان إذا ما تمَّ أخذها بنظر الاعتبار سوف يكون لها معطيات ونتائج مهمّة ترفد عمليّة الاستنباط بعناصرٍ جديدة، فتحرّك المياه الراكدة في الفقه الذي ظلَّ لفتراتٍ طويلة يستعمل نفس الأدوات. ولذا؛ فإنَّ هذه النظريّة سوف تزوّد الفقيه بعناصر جديدة كانتْ مستترة وراء العناصر المتداولة في الاجتهاد الفقهي. وبناءً عليه، فالفقه ليس بدعاً عن بقية العلوم الأخرى التي تحتاج إلى ديمومة، إذ تكمن ديمومته في ما يستند إليه الفقيه من مقومات وعناصر جديدة تساعده في عمليّة الاستنباط الفقهي.

إنَّ حدود هذه الدراسة تدور حول فلسفة الفقه من جهة الشريعة الإسلاميَّة، وبالخصوص في العقل الاجتهادي لمبحث الزمان والمكان؛ ولذا لابدَّ من رصد الأبعاد التي سوف تلتزم بها هذه الدراسة، وهما بعدين:

الأوّل: البُعد التشريعي، وهو الذي سوف يكون الكلام خلاله عن الأحكام

والتشريعات المعاملاتيّة؛ لأنَّ تشريع العبادات لم يترك فراغاً، ولا مجالاً للتغيّر والاجتهاد بحسب الزمان والمكان، كونه تشريعاً توقيفيّاً لجهة المواقيت والعدد، والأجزاء، والشروط، وكون نصوصه تحسّبتْ للتغييرات، والتقلبات الإنسانيّة، من حيث المكان، والظروف والإمكانات، إذ وضعتْ له الحسابات في حالات الضرورة والطوارئ. ولذا؛ فإنَّ هذا التشريع ظلَّ ثابتاً في الشريعة لا يأتيه التغيير، ولا يطاله التبديل، ولا مجال فيه، وإذا كان هناك ثمَّة اختلاف في التفاصيل؛ فهو يؤكّد القاعدة العامّة ولا يعدّلها أو يلغيها.

الثاني: البُعد المذهبي، إذ ينصب الكلام عنه في هذه الدراسة على معظم المذاهب الإسلاميَّة الفقهيّة والكلاميَّة منها، على اعتبار أنَّ هناك بعضاً من الموارد الكلاميّة - كالتعليل مثلاً- التي تدخل في الاستنباط الفقهي، إذ كان لهذه المذاهب رأياً فيها. وتتمثّلُ المذاهب الفقهيّة موضوع الدراسة بـ: (المذهب الإماميّ الأثني عشريَّ، والمذهب الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي).

أمّا المذاهب الكلاميَّة، فهي: (المذهب المعتزلي، ومذهب الأشعري، ومذهب الماتريديّة، إذ إنها تتوزعُ بشكلٍ قليل هنا وهناك في هذه الدراسة لا تُلحظُ بغير الدقّة).

والجدير بالذكر في هذا المقام؛ فإنَّنا سوف نسلط الضوء على المذهب الإمامي الأثني عشري، على اعتبار أنَّ باب الاجتهاد الفقهي لديهم مفتوح على مصراعيه، لأنَّهم يؤمنون أكثر من غيرهم بأنَّ حركة الاجتهاد الفقهي يجب أنْ تكون أوسع وأعمق، لكي تتعاطى مع الإنسان على اعتباره موضوع التغيّر بحسب الزمان والمكان المعاشين، وبالتالي سوف ينعكس ذلك على الأحكام الشرعيّة التي تنعكس على علاقاته الاجتماعيَّة، وتعاملاته و..... الخ. مع ضرورة التأكيد على إنَّنا سوف نستعين بشواهدٍ من باقي المذاهب الإسلاميَّة الأخرى على سبيل المقارنة والحجيّة والاستدلال في بعضٍ من مواطن الاجتهاد الفقهي.

إنَّ التطوّر العلمي والتكنولوجي أسفر عن موضوعاتٍ جديدة لم يكن لها وجود من ذي قبل، ممّا يحتّمُ على الفقيه دراسة هذه الموضوعات بدقةٍ وإمعانٍ ولو بالاستعانة بأهلِّ الخبرة والتخصص في ذلك المجال، وبالتالي فإنَّ الموضوعات

تحتاج إلى معالجاتٍ واقعيّة تنسجمُ مع ثوابت وأساسيّات المنهج الإسلامي، وتمتدُّ مع تغيّر الزمان والمكان والأشخاص والظروف، إذ تُولد مع التغيّرات موضوعات جديدة، كالتقدّم العلمي والتقني، والتعقيدات الاجتماعيّة والسياسيّة...... إلى غيرها من الأمور الأخرى التي تستدعي اهتمامات الفقيه.

من هذا المنطلق، ورغبةً في المعرفةِ الدقيقة والتفصيليّة لأهمِّ جوانب هذه الدراسة، من خلال تسليط الضوء على المناهج والآليات المتّبعة، كان الهدف من هذه الدراسة.

وممَّا تهدف إليه الدراسة أيضاً، هو إثراء المكتبة العربيّة بصورةٍ عامّة، والإسلاميَّة على وجّه التحدّيد، خصوصاً أنَّ هذا المفهوم لم يدرسه الباحثون بشكلٍ أكاديمي خاصّ، للتعرّف على أهمّ الآثار والنتائج التي تترتّب عليها.

اعتمدنا على ثلاثة مناهج أساسيّة للتثبّت من صحّة النتائج والمعطيات التي سوف تترتّب على هذه الدراسة، وهذه المناهج هي:

1 - المنهج المقارن: استخدمنا هذا المنهج لقراءة العملية الاجتهاديّة من باب المذاهب على وجه الشاهد أو الحجة، لمعرفة العملية النقديّة في هذا المنهج مع بنية المذاهب الأخرى. وكذلك لمعرفة أوجه التقارب والابتعاد في تصوّرات المدارس الإسلاميَّة مع بعضها، وبالتالي تتمَّ عمليّة التصويب.

2 - المنهج التحليلي: وهو المنهج الذي كان الغرض منه تحليل الرؤى والتصوّرات والإسلاميّة حول دور الزمان والمكان في تغيير الأحكام الفقهيّة.

3 - المنهج التاريخي: وهو المنهج الذي تمَّ اعتماده لمعرفة الجذور التاريخيّة لنظريّة الزمان والمكان، والأطروحات العلميّة التي جاءتْ بهذا الصدد.

وهذه المناهج تتلاءم وطبيعة الدراسة، ولا يمكن أن تستغني عنها.

ملاحظات على الدراسة

- الملاحظة الأوّلى

مرَّتْ الدراسة ببعضٍ من الصعوبات، لا سيّما أنَّ موضوع الزمان والمكان لم يُخصص له باباً في كتب الفقه؛ ممّا صعّب من المهمّة في جمع المعلومات. ولذا؛ كان زاد هذه الدراسة أكثرهُ من المقالات التي تطرّق عبرها المتخصصون عن الزمان والمكان وأثرهما في الفقه الإسلامي؛ فضلاً عن ندرة الدراسات الأكاديميّة – بحسب تتبّعي- حول هذا الموضوع، إذ لم تتناوله أقلام الباحثين بشكلٍ مفصّل، وإنْ وُجد فإنَّما على هامش السيرة؛ الأمر الذي اضطرنا للسفر إلى الجمهوريّة الإسلاميَّة مرتين، وكذلك السفر للمملكة الأردنيّة مرة واحدة لغرض جمع المصادر والمعلومات التي تُعنى بهذا الموضوع.

- الملاحظة الثانية

ومن الصعوبات والتحديات الأخرى التي مرَّتْ بها الدراسة: هي حداثة الموضوع – بحسب تصوراتنا- ممّا يفتح المجال لوضع المزيد من الموضوعات على أنَّها تصبُّ في طلب موضوع الدراسة. ولذا؛ فإنَّ المنطق العلمي يجعل الباحث في مثل هكذا موضوع يشعر بالارتباك فيما يأخذ أو يرفض من قضايا كثيرة معروضة بشكلٍ مبعثر في بطون الكتب الفقهيّة والفكريّة والكلاميّة والأصوليّة والتفسير، وكتب اللغة والفلسفة... إلى غيرها من الكتب الأخرى التي تصبُّ في موضوع الدراسة.

- الملاحظة الثالثة

غلب على هذه الدراسة الاهتمام بمجال الفقه ومحور فلسفة الفقه، لأنَّ موضوع الزمان والمكان وأثرهما في الفقه الإسلامي كان من اهتمامات المدرسة الإماميّة – حسب ما تبيَّن لنا- أكثر منه في باقي المدارس الأخرى، وإنْ لم يبوبوا له عنواناً خاصّ.

- الملاحظة الرابعة

وممَّا تجدر إليه الإشارة؛ أنَّ هناك أفكار قد وردتْ في هذه الدراسة بعضها لم يزل محضّ افتراضات كتبها بعض الفقهاء والمفكرين، استباقاً منهم لحالة وجودها فعلاً على أرض الواقع، والبعض الأخر من هذه الأفكار في طور الصيرورة والتشكيل. ولذا؛ نرى ضرورة التنبيه إلى ذلك مسبقاً لتوخي حصول اللبس.

- الملاحظة الخامسة

والجدير بالذكر أيضاً، إنَّ هذه الدراسة قد ركّزتْ على تفحّص النصوص للعثور على قواعد عامّة ومعايير كليّة، وغاية الأمر أنَّ بعض من القواعد جليّة مثل قاعدة: (وَأَحَلَّ اللـهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)[1]، وقاعدة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ)[2]، و"قاعدة لا ضرر ولا ضِرار"، في حين أنَّ البعض الأخر يتطلّب بحثاً وتقصّياً أكثر، فإنَّ التشكيك في القواعد المكشوفة الجليّة كالقواعد المذكورة ناشئ عن قصر النظر، لأنَّ الألف واللام في كلمة "العقود" مثلاً: هما ألف ولام الجنس، و"عقود"، وهي جمع مُحلّى بالألف واللام، وهو هنا يفيد العموم.

وقبل التطرّق للخطّة العامّة التي سلكتها الدراسة، لابدّ من الإشارة إلى أنَّنا قد تناولنا هذه الدراسة بشيءٍ من التفصيل، بعيداً عن الاختصار المخلّ، والإطناب المملّ، محاولين قدر المستطاع تحقيق الموازنة بين محتويات البحثّ بأسلوبٍ بسيط، بعيداً عن التعقيد. وعليه فقد جاءتْ الدراسة وِفق التقسيم التالي:

الفصل الأوّل: "الزمان والمكان والمفاهيم ذات الصلة"، إذ تناول هذا الفصل مفهوم الزمان والمكان، وكذلك المفاهيم المتعلّقة بهذا العنوان، أو بالأحرى التي لها صلة وثيقة من قبيل: مفهوم الدين، والشريعة، والفقه، والاجتهاد.

الفصل الثاني: "الجذور التاريخيّة لأثر الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي"، تناولتْ الدراسة في هذا الفصل الجذور التاريخيّة لنظرية الزمان والمكان، إذ تكرّستْ في اتجاهين مهمين: الأوّل، وهو الاتجاه الذي تبنّه المدارس الإسلاميَّة الأخرى – غير المدرسة الإماميّة- على اختلافٍ بينها في وجهات النظر من خلال الاتجاه المقاصدي، وهي أنَّ أفعال المكلّفين معلّلة بمقاصد وأهداف وغايات الشريعة، وهذه المقاصد هي الأخرى متغيّرة ومتبدّلة حسب تغيّر وتبدّل الأزمنة والأمكنة والشخوص والأحوال.

أمّا الاتجاه الثاني؛ وهو الاتجاه الذي تبنّته المدرسة الإماميّة من خلال نظريّة الفراغ التشريعي الذي يكون لولي الأمر - من خلال هذه النظريّة- الحقّ

---

(1) سورة البقرة: الآية 275.

(2) سورة المائدة: الآية 1.

في الاستنباط وِفق تغيّرات الزمان والمكان والأحوال، وهي في الغالب تُسمّى بالتشريعات التدبيريّة.

الفصل الثالث: "أثر الزمان والمكان في فهم مصادر المعرفة الفقهيّة"، إذ سلطتْ الدراسة الضوء فيه على أثر الزمان والمكان في فهم المصادر التي يستقي منها الاستنباط الفقهي التشريع، إذ إنَّ هذا الفهم هو الأخر متغيّر من زمانٍ إلى آخر، ومن مكانٍ إلى مثله، كما أنَّ فهم القائم على عمليّة الاستنباط مختلف من شخصٍ إلى آخر.

الفصل الرابع: "التطبيقات الفقهيّة لتأثير الزمان والمكان على الأحكام الفقهيّة"، تناول هذا الفصل تطبيقاتٍ لتأثير الزمان والمكان على الأحكام الشرعيّة، وكانتْ هذه التطبيقات كلّها تطبيقاتٍ معاملاتيّة، وذلك للأسباب التي سوف نبيّنها في نتائج البحث.

آملين أنْ نساهم ولو بجزءٍ يسير في الإضاءة على بعض التساؤلات التي تُثار حول نظريّة الزمان والمكان، كون هذه النظريّة تختلجها الكثير من الآراء والتقاطعات الفقهيّة والفكريّة التي تُثار اليوم في الأوساط العلميّة.... ومن الـلـه التوفيق.

د. علاء الحلّي

بيروت 2015

الفصل الأوّل

الزمان والمكان والمفاهيم ذات الصلة

- المبحث الأوّل: الزمان والمكان المفهوم والدلالة والحجيّة

  المطلب الأوّل: مفهوم الزمان والمكان ودلالتهما اللغويّة والاصطلاحيّة

  المطلب الثاني: أدلة حجيّة الزمان والمكان وأثرهما في الاستنباط الفقهي

- المبحث الثاني: مفهوم الدين وعلاقته بالثابت والمتغيّر من الأحكام الشرعيَّة

  المطلب الأوّل: مفهوم الدين

  المطلب الثاني: منهج الفقه والاجتهاد وعلاقتهما بالزمان والمكان

لقد أخذ مفهوم الاجتهاد يتَّسع ويمتدّ على حساب افتراض التطابق بين الفهم والخطاب، فكلَّما امتدَّ الظرف التاريخي، عمل الاجتهاد على توسيع رقعة التفاوت بين الشيئين (في ذاته)، و(لذاتنا) من الخطاب؛ "فإذا كان عصر النصّ يشهد وجوداً للتصوّر الذي يبني طروحاته على فكرة التطابق، فإنَّ مرحلة ما بعد هذا العصر مباشرة، وبالتحديد بداية التنظير الفقهي، قد بدأتْ تتحرّك خلالها موجة الاهتزاز والخلخلة في التطابق، وذلك عبر الإعلان عن تأسيس الاجتهاد- المفضي إلى الظنّ- في ما لا نصّ فيه، وهي أُولى مراحل اهتزاز تلك العلاقة من خلال آلية الإنتاج المعرفي. ولم يتوقَّف الأمر عند هذا الحدّ، فمع مرور الزمن، أخذتْ ظاهرة الاهتزاز والخلخلة تتسرَّب إلى فهم الخطاب مباشرة بعد أنْ كانتْ مقتصرة على الإنتاج المعرفي"[1].

من هنا، يأتي دور عامليّ الزمان والمكان الذي له مدخليّة في بناء الاجتهاد من خلال اعتماد الحكم الشرعي المناسب لكلِّ ظرفٍ، كما ولا شكَّ أنَّ عامليّ الزمان والمكان من المواضيع الشائكة والدقيقة، إذ إنَّهما يُعدَّان من أكثر المواضيع جاذبيّة، وجاذبيتها تأتي من أنَّهما من المواضيع التي تبحث في طرح إجابات آنية لإشكالاتٍ يواجهها المجتمع المُسلم، إذ تشكّل أمامه عقبات يصعب تجاوزها وتحديات لا يمكن مواجهتها إذا لم يكن متسلحاً بإجاباتٍ مُقنعة على مستوى المرحلة التاريخيَّة.

لذا، فقد دلّت الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبويّة الشريفة، واتِّفاق المسلمين على أنَّ رسول الـلـه محمد صلى الله عليه وسلم هو النبيّ الخاتم، وكتابه خاتم الكتب، وشريعته خاتمة الشرائع، ونبوَّته خاتمة النبوّات، فما جاء على صعيد التشريع من قوانين وسننَّ تُعدُّ من صميم ثوابت هذا الدين، لا تطال عليه يد التغيير، فأحكامه هي: العبادات، والمعاملات، العقود والإيقاعات، والقضاء والسياسات، أصول خالدة مدى الدهر إلى يوم القيامة.

(1) محمد، يحيى: الاجتهاد والتقليد والإتّباع (تحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم)، ص26.

كما أنَّ العلاقة الموضوعيَّة القائمة بين الاجتهاد الفقهي الذي هو"عبارة عن استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن أدلته"[1]، وبين الدور الأساس الذي يقوم على الإجابة للمسائل الآنية، ولمختلف العصور والأزمنة السمة الأبرز التي تدفع بالبحث إلى الأمام للتأكيد على ضرورة ملاحظة تطوُّرات الحياة من خلال الممارسة الاجتهاديَّة، وذلك يتعلَّق بشرطيّة عدم غفلة النصوص الشرعيَّة التي "هي في طبيعتها تحمل الحيويّة والقدرة على التلاءم مع كلّ زمانٍ ومكان، وعدم الجمود الذي يُباعد الدين والدنيا، وبالتالي بين البشر المُكلفين والشريعة التي جاءتْ لتحكم حياتهم وفق موازين العدل والسعادة"[2].

من هذا المنطلق، جاءتْ الخلاصة التي تبتني على القول بتغيّر الأحكام تبعاً لتغيّر الموضوعات التي شُرِّع الحكم على أساسها، من دون أنْ يكون هناك تجاوز لثوابت التشريع وتغيّر الأحكام تبعاً للأهواء والضرورات والمصالح الفرديَّة.

لذا، يتَّضح أنَّ المُراد بتغيّر الزمان والمكان، هو استحالة دخول أحكام جديدة إلى الشريعة، كما لا يعني تبديل الأحكام الفقهيَّة أو تغيّرها؛ بلّ المُراد من ذلك، هو وضع منهج جديد يأخذ على عاتقه استنباط الأحكام الشرعيَّة من خلال انفتاح القائم بهذه العمليَّة على الواقع الاجتماعي، وتلبية حاجات المُكلف المستجدَّة طِبقاً للزمان والمكان المعاش.

وبناءً على ما تقدّم، سيقف البحث على هذه المنهجيَّة من خلال المباحث والمطالب والفروع والفقرات الآتية تباعاً بعد هذه المقدَّمة إنْ شاء الـلـه.

---

(1) الحيدري، كمال: نظرية الزمان والمكان، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، ص115.

(2) المرجع نفسه، ص115.

المبحث الأوّل

الزمان والمكان (المفهوم والتكييف الفقهي والحجيَّة)

يُطرح الزمان والمكان بما أنَّهما ظرفان للحوادث والطوارئ الحادثة فيهما، وقد يُطرحان ويُراد منهما المظروف، وأيضاً أنَّهما أسلوبان للحياة والظروف الاجتماعيّة حسب تقدّم الحضارة، والثاني هو المُراد من هذا البحث؛ لذا، يجب أنْ يُفسّر تأثير الزمان والمكان بالمعنى المذكور في الاجتهاد على وجه لا يعارض الأصول المسلّمة في التشريع الإسلامي.

وهنا تجدر الإشارة إلى أصلين ثابتين لا يتغيّران مهما تغيّرت الظروف والأحوال؛ لكي نستطيع أنْ ننطلق من خلاليهما إلى معرفة الأحكام التي من الممكن أنْ تتغيَّر بتغيّر الزمان والمكان (وهي الفروع المتغيّرة)، وما يُرافق ذلك التغيُّر من نتائج تترتّب على هذه الأحكام باعتبار أنَّ هذا التغيُّر هو مقدِّمة لتلك النتائج، وهذين الأصلين هما[1]:

الأوَّل: إنَّ من مراتب التوحيد، وهو التوحيد في التقنين والتشريع، فلا مشرِّع ولا مقنِّن سواه، قال تعالى: (إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ)[2]. والمُراد من الحكم، هو الحكم التشريعي بقرينة قوله: (أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ) . وقال تعالى: (قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ)[3].

---

(1) السبحاني، جعفر: الوسيط في أصول الفقه، ج2، ص224.

(2) سورة يوسف: الآية 40.

(3) سورة يونس: الآية 15.

الثاني: إنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء، وكتابه خاتم الكتب، وشريعة خاتمة الشرائع، فحلاله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة. وبهذا المعنى روى زرارة(ت148هـ)، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، قال: "حلال محمد حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره"، وقال علي عليه السلام: "ما أحد ابتدع بدعة إلّا ترك بها سُنَّة"[1].

وفي هذا المبحث سوف نحاول الوصول إلى معرفة مفهوم الزمان والمكان من حيث الدلالة، وما المقصود من الزمان والمكان في مجال هذا البحث؟ هذا من جانب؛ ومن جانبٍ آخر، دراسة حجيَّة الزمان والمكان، وما مدى ساحة هذه الحجية؟ وهذا ما سنبيِّنه خلال المطالب التالية:

المطلب الأوّل: مفهوم الزمان والمكان ودلالتهما

أوَّلاً: المفهوم الفلسفي للزمان:

ذُكرت تعريفات عدّة للزمان[2] في الأجواء الفلسفية، نذكر منها[3]:

- "مقدار الحركة وتقدرها من حيث التقدُّم والتأخّر العارضين لها باعتبار المسافة"[4].
- "مقدار الحركة"[5].
- "طبيعة جوهريَّة متجدِّدة سيّالة"[6].

وقد يُلاحَظ على التعريف الأوّل، والثاني المقتصرين على تعريف الزمان بمقدار الحركة من جهة التقدّم والتأخّر، بأنَّه: يلزم من ذلك أنْ يكون مقدار كلّ حركة

---

(1) المفيد، محمد بن النعمان (336 - 413هـ): أوائل المقالات (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد)، ص197.

(2) الزمن والزمان، اسمٌ لقليل الوقت وكثيره، وجمعه (أزمان) و(أزمنة) و(أزمن)، وعاملهُ (مُزامنة) من الزمن، كما يُقال مشاهرة من الشهر، و(الزمانة) آفة في الحيوانات، ورجلٌ (زمنٌ) أي مبتلى بين الزمانة، وقد (زمن) من باب سلم؛ الرازي، محمد بن أبي بكر(ت666هـ): مختار الصحاح، ص375؛ ابن منظور، جمال الدين(ت711هـ): لسان العرب، ج3، ص1867.

(3) يُنظر: البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميّة، ص243.

(4) الحلّي، جمال الدين يوسف بن المطهر(ت786هـ): كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص302.

(5) السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مجلة الاجتهاد والتجديد، ج1، ص35.

(6) الشيرازي، صدر الدين بن القوام(ت1050هـ): الأسفار الأربعة، ج4، ص177.

في العالم العنصري أيضاً زماناً بنفسه، فيحتاج إلى التقيّد بأمر آخر، وهو: أنْ يوجد في التعريف مقدار حركة الفلك، أو حركة لا تنقطع، أو أظهر الحركات، أو أسرعها، أو أشدها[1].

غير أنَّ هذا الإشكال يُمكن رفعه بناءً على التعريف الأوَّل الذي قيّده العلّامة الحلّي(ت726هـ)، تبعاً لتعريف الشيخ الطوسي بقوله: "باعتبار المسافة"، إذ لو جُعل الاعتبار الآخر هو الزمان نفسه للزم الدور[2]. أمَّا التعريف الثالث: فإنَّ وجود الطبيعة الجوهرية السيّالة المتجدِّدة، فذلك كونه تدريجي يطابق الزمان، لا أنَّه بنفسه الزمان[3].

ويرى بعض من الفلاسفة بأنَّ التعريف الفلسفي الأنسب للزمان، هو: "مجموعة الآنات التي تُقاس بها الحركة"، إذ إنَّهم يرون أنَّ هذا التعريف هو الأقلُّ إشكالاً من بين التعريفات التي ذُكرت.

ولو دُقَّقنا في الأمر، لا نجد أنَّ كنّه الزمان غير التجدُّد المستمر والحركة العنصريّة السيّالة. وبناءً على ذلك، فإنَّنا نميل إلى التعريف الثالث، وهو: "طبيعة جوهرية متجددة سيّالة"، إذ لا يمكن تصوّر وجود انفكاك بين استمراريَّة التجدُّد، وبين الطبيعة الجوهريَّة العنصريّة التي يُبنى عليها مفهوم الزمان، وهو ما ذهب إليه صدر الدين الشيرازي(ت1050هـ)في أسفاره.

ثانياً: معنى الزمان في مقام البحث:

ليس المقصود من الزمان ذلك المعنى الفلسفي، إذ لسنا بصدد ذلك؛ إذ إنَّ المعنى الفلسفي تُلاحظ فيه الدقَّة والرصانة العقليتين؛ لأنَّ الأحكام حينما شُرِّعت لم يُؤخذ فيها هذا المعنى، وإنَّما يُراعى فيها النظر العُرفي لكلِّ زمان.

ولذا، فقد أشار السيد الخميني(ت1989م) إلى هذا المعنى بقوله:"إنِّي على اعتقاد بالفقه الدارج بين فقهائنا وبالاجتهاد على النهج الجواهري[4]، وهذا أمرٌ لا بدَّ

---

(1) الشيرازي، صدر الدين بن القوام: الأسفار الأربعة، ج4، المرجع السابق، ص177.

(2) الحلّي، جمال الدين يوسف بن المطهّر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص302.

(3) الشيرازي، صدر الدين بن القوام: الأسفار الأربعة، ج4، المصدر سابق، ص177.

(4) الجواهري، نسبةً إلى محمد حسن بن الشيخ باقر بن الشيخ عبد الرحيم بن آغا محمد الصغير بن

منه، لكن لا يعني ذلك أنَّ الفقه الإسلامي لا يواكب حاجات العصر، بل لعنصرَي الزمان والمكان تأثيراً في الاجتهاد، فقد يكون لواقعة حكم، لكنّها تتَّخذ حكماً على ضوء الأصول الحاكمة على المجتمع وسياسته واقتصاده"[1].

وإذا كان النظر العُرفي هو الحاكم لكلِّ ما يُشرّع من الأحكام، فما النظر العرفي للزمان؟ وما هي أبرز الضوابط والمقررات التي تُراعى فيه؟ وهل أنَّ هذا النظر يمتدّ لكلِّ زمان، أم أنَّه يتبدَّل طبقاً لتبدّل أساليب وأنماط الحياة، فتكون هناك أحكاماً لكلِّ زمان؟

وللإجابة على هذه التساؤلات، نشير إلى ما ذهب إليه الأستاذ محمد هادي معرفة، بقوله: "إنَّ المقصود من الضوابط والمقرَّرات، هو عُرّف عقلاء العالم ممّا تمَّ ارتضاؤه بوصفه أصولاً عقلائية، مثل: الحدود الجغرافيّة، النظام الحقوقي في إطار الحركة والانتقال، النظام المصرفي، العلاقات الدوليّة، وكلُّ ما يدخل في نطاق الضوابط التي ارتضاها عقلاء العالم بوصفها أصولاً عقلائية"[2]. هذا في ما يخص التساؤل الأوَّل.

أما في ما يخصّ التساؤل الثاني، فيمكن الإجابة عنه بالقول: إنَّ العُرف يتغيَّر بتغيُّر "الزمانيّات والمكانيّات، كتغيّر طريقة الحياة العائليَّة، أو الاجتماعيَّة، أو الأخلاقيَّة، أو غيرها للإنسان المكلَّف، واختلافها باختلاف الزمان، أو المكان، ومن ثمَّ تغيّر أحكامها الشرعيَّة بتغيّر الزمانيات والمكانيات"[3].

وبناءً على ما تقدّم، يتقرَّر لدينا أنَّ المُراد من الزمان في هذا المقام؛ هو ليس الظرف على النحو المعهود، أو مجموعة من الآنات التي تُقاس بها الحركة على نحو تغيير الأوقات، من الصباح إلى المساء، وعليه تتقرّر واجبات على المُكلَّف يجب

الرحيم الشريف الكبير: المعروف بـ (الجواهري)، نسبةً إلى كتابه العظيم "جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام"، تبوأ سدّة المرجعيّة في زمانه بِلا منازع. اختلف المؤرخون في تاريخ ولادته فقِيلَ 1200هـ أو 1202هـ أو 1192هـ، والأخير هو الأقرب إلى الواقع، توفي عام 1266هـ؛ الحكيمي، محمد رضا: تاريخ العلماء عِبر العصور المختلفة، ص232 - 244.

(1) السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص46.

(2) معرفة، محمد هادي: الفقه وسؤال التطوير، ص187.

(3) البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص245.

أنْ يؤدِّيها مثل صلاة الصبح والعصر، أو مثل تغيّر الأيام أو الشهور، فتتغيَّر الأحكام كما في وجوب الحجّ، وإنَّما تتغيَّر الأنماط والأساليب الحياتيَّة المُعاشة، وعليه يتقرَّر لدينا معنى الزمان الذي نرمي إليه.

ثالثاً: المفهوم الكلاميّ والفلسفي للمكان:

عزى بعض من المتكلمين إلى أنَّ معنى المكان: هو عرضٌ، وهو اجتماع جسمين حاوٍ ومحوي، وذلك أنْ يكون سطح الجسم الحاوي محيطاً بالمحوي. وعليه، فالمكان عندهم، هو المناسبة بين هذين الجسمين[1].

فيما ذهب فريقٌ آخر من المتكلمين إلى إنكار المكان، وهو ما ذكره السبزواري مستشهداً بقول الميبدي على ذلك بقوله: "إنَّ مذهب المتكلمين أنَّهُ لا شيء، بمعنى أنّه معدوم في الخارج"[2].

ويرى الشيخ الطوسي(ت672هـ) في تعريفه للمكان على أنَّه "البُعد"[3].

غير أنَّ العلاّمة الحلّي يذهب في تعريفه للمكان، بقوله: "البُعد المساوي لبُعد المتمكن"[4]، وهذا التعريف ينسبه العلاّمة الحلّي إلى الشيخ الطوسي[5].

وعلى ما يبدو لنا أنَّ العلاّمة الحلّي يميل إلى ما ذهب إليه الشيخ الطوسي. وبناءً على ما تقدّم، من تعريفات للمكان، أنَّها تعريفات في اصطلاح المتكلمين، أمَّا معنى المكان في اصطلاح الفلاسفة، فهو كالتالي:

---

(1) من المعاني اللغويّة للمكان: هو الموضوع المادي للشيء، وجمعه أمكنة وأماكن ومكاناً". قال تعالى:(مَكَانًا سُوًى) (سورة طه: الآية58). وقوله تعالى: (وَإِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا)(سورة الفرقان: الآية 13). ويُقال: مكّنهُ ومكنتُ له فتمكّن، قال تعالى: (وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ) سورة الأعراف: الآية 10)، وقال تعالى: (وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ) (سورة الأنعام، الآية 135). ومتمكِّن ذي قدرٍ ومنزلةٍ، ومكنات الطير ومكناتها: يعني مقاره. والمكان مفعلٌ من الكون، ولكثرته في الكلام أُجري مجرى فعالٍ، فقِيل: تمكن وتمسكن نحو تمنزل؛ الأصفهاني، الراغب(ت 502 هـ): مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ج5، ص387.

(2) الطباطبائي، محمد حسين(ت1402هـ): بداية الحكمة، ص103.

(3) الحلّي، جمال الدين يوسف بن المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص156.

(4) المصدر نفسه، ص156.

(5) المصدر نفسه، ص156.

إنَّ معنى المكان في مذهب المدرسة الإشراقيَّة، هو "الموجود في الخارج"[1]، أي بعكس ما ذهب إليه بعض المتكلمين الذين أنكروا وجوده في الخارج، وقالوا إنَّ المكان شيء معدوم لا وجود له، وعرّفوه – أيضاً - أنّه: "البُعد المجّرد الموجود"[2].

فيما يذهب أفلاطون في تعريفه للمكان إلى أنَّه: "الفضاء والبُعد المجرّد"[3]، وهو قريب من مذهب الإشراقيين، ولكن بإضافة الفضاء.

أمّا ما ذهب إليه أرسطو(ت384ق.م.)، وابن سينا(ت428هـ)، فهو: "السطح الباطن من الجسم الحاوي الماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي"[4]. فيما يرى بعض من الفلاسفة كما يشير إلى ذلك الدكتور عبد المنعم الحفني، على أنَّ المكان "هو السطح مطلقاً"[5].

ويذهب فريقٌ آخر من الفلاسفة في تعريفهم للمكان إلى أنَّهُ: "ما يصح أن ينتقل الجسم عنه، أو إليه وأنْ يسكن فيه، وأنْ يكون مشاراً إليه، ومقداراً له"[6]. وما ينقله ملا صدرا في أسفاره عن بعض من الفلاسفة المتقدّمين، أنَّه: "هيولى الجسم"[7].

فيما يذهب الفريق الآخر منهم إلى أنَّه: "الصورة"[8]. وبعضهم من قال: "هو البُعد الذي يملأه الجسم"[9]. ويذكر الحفني تعريفاً لبعض من الفلاسفة في تعريفهم للمكان، قولهم: "هو ما تتمكَّن فيه الأجسام"[10]. فيما ينقل عن بعضهم الآخر: "هو الصورة الجسميّة، لأنَّ المكان هو المُحدّد للشيء الحاوي له بالذات"[11].

---

(1) البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص246.

(2) الحفني، عند المنعم: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص830.

(3) المرجع نفسه، ص830.

(4) الحلّي، جمال الدين يوسف بن المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، 156.

(5) الحفني، عبد المنعم: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، المرجع السابق، ص830.

(6) الحلّي، جمال الدين يوسف بن المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص156.

(7) الشيرازي، صدر الدين بن القوام: الأسفار الأربعة، ج4، مصدر سابق، ص36.

(8) الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة، مرجع سابق، ص103.

(9) السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص2.

(10) الحفني، عبد المنعم: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص830.

(11) المصدر نفسه، ص830.

رابعاً: معنى المكان في مقام البحث:

إنَّ المتتبِّع للنتاجات الفقهيَّة لا يجد صياغةً محدَّدة للمكان على الصعيد الفقهي سوى عباراتٍ قليلة هنا وهناك، فعلى سبيل المثال، نجد أنَّ العلّامة الحلّي قد عبّر عن المعنى الفقهي للمكان بكلمة واحدة، وهي "المحل"[1]، وتارةً يُعبّر عنها تعبيراً فقهيّاً عن المكان، على أنَّه "ما يشغل حيزاً"[2].

إنَّ هذه العبارات لا تُعطي المعنى الجامع المانع للمكان في الاصطلاح الفقهي، لا سيّما التعريف الثاني، لأنّهُ عَرّف المحوي لا الحاوي، وبعبارةٍ أخرى أنَّهُ عَرّف الجسم، والجسم - كما هو معروف- هو الشيء الذي يشغل حيزاً من الفراغ.

غير أنَّ الذي يُفاد من كلام الفقهاء أنَّ المعنى الفقهي للمكان هو ذلك المعنى اللغوي ولا يختلف عنه، وهو بذلك ما نقصده في البحث، لأنَّ المتسالم عليه أنَّ النظر العُرفي والأخذ بظواهر الكلام هو محط نظر الفقيّه في استنباطه[3]، وحيث أنَّ المعنى اللغوي للمكان لا يختلف عن النظر العُرفي له، فقد أُخذ هذا المعنى في النظر الفقهي للمكان.

خامساً: عوامل تأثير الزمان والمكان:

يحظى بحث الزمان والمكان في الفقه الإسلامي بأهميّةٍ كبيرة، ففي ظلّه نستطيع أنْ نجلّي قدرة الإسلام على إدارة المجتمعات المعقّدة، ونثبت بطلان الشبهة التي ترى عدم قدرة الأحكام الإسلاميّة على حلّ مشكلات الإنسانيّة، أو محدوديّة هذه القدرة مع تزايد احتياجات البشريّة وكثرة أزماتها، فهذا الفكر الخاطئ يرى عدم قدرة الأحكام الإسلاميّة الثابتة على تلبية تلك الاحتياجات المتفاقمة، ورفع الصعوبات المتزايدة وإدارة المجتمعات المعقّدة.

وعليه، فإنَّ بحث الزمان والمكان في الفقه الإسلامي ليس بحثاً بسيطاً، يمكن انجازه بتقديم أفكار آنيّة وموضوعات برّاقة؛ إذ إنَّ البحث في هذا المجال يحتاج إلى

(1) الحلّي، جمال الدين يوسف بن المطهر: تذكرة الفقهاء، ج2، ص141.

(2) العاملي، محمد حسن ترحيني: الزبدة الفقهيَّة في شرح الروضة البهيّة، ج2، ص86.

(3) كاتوزيان، ناصر: مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه، مجلة الحياة، ص63.

خبرة طويلة بالمجتمعات الإنسانيّة المعقّدة، ومن جهةٍ أخرى يحتاج إلى فهم الإسلام وأهدافه وعمق تعاليمه، إضافةً إلى الاطّلاع الكافي على أسس الاجتهاد ومناهجه، وهذه المعارف شرطٌ رئيس في حلّ المعضلة، وحلّ هذه المسألة يحتاج إلى تنظير؛ أي ينبغي على من اكتسب المعرفة حتى أصبحتْ طوع يده أنْ يقدّم - بشكلٍ جادٍ وعلى مستوى عالٍ من الدقة مع مراعاة الجوانب كافة- نظريّةً تتوافر على جانبين، وهما[1]:

الأوّل: تصوير الإسلام وقدراته تصويراً صحيحاً وواضحاً.

الثاني: القدرة على وضع أساس وإطار أفضل للتوجّه الإسلامي والسياسة الإسلاميّة العامّة.

أمَّا عوامل تأثير الزمان والمكان في الحكم الشرعي؛ فقد ذكر بعضٌ من الباحثين جملة من العوامل لأثر الزمان والمكان في الحكم الشرعي، سوف نستعرضها، لما لها علاقة مباشرة بالحديث عن دور الزمان والمكان في تغيير الأحكام، ومدى صلاحيّتها لتغيير الأحكام الاجتهاديّة؛ وهي[2]:

1 - تحوّل القيم الأخلاقيّة:

تُعدّ مسألة العبيد مصداقاً بارزاً لهذا التحوّل، إذ بعد التأمل في تاريخ الفقه، والأحكام بهم، يُلحظ انخفاض الاهتمام في هذا الباب تدريجيّاً؛ إذ ليس السبب – كما يوعز بعض من الباحثين- انتفاء الموضوع؛ بلّ لأجل التحوّل الذي طرأ على القيم الأخلاقيّة[3].

وبناءً على هذه الرؤية، قد تُطرح تساؤلات عدَّة شبيهة بالمصداق المتقدّم، منها: هل يجب على الرجل الذي يريد طلاق زوجته أنْ يعود إلى الحاكم ويخضع للتحكيم؟ وهل يُعدّ العسر والحرج بالنسبة للمرأة، هو القاعدة العامّة لطلاقها؟ وهل تتقبل المرأة تقاضي الأجرة من زوجها على إرضاع ولدها؟ وهل لزوج ثري

---

(1) يُنظر: المبلّغي، أحمد: الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي (قراءة لجهود التيار النهضوي)، مجلة الاجتهاد والتجديد، ص205 - 206.

(2) البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص250.

(3) يُنظر: كاتوزيان، ناصر: مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه، مرجع سابق، ص63.

أنْ يتزوج فتاة متعلمة فقيرة وينفق عليها بما يناسب مستوى عائلتها المعاشي؟ وهل لهذه الزوجة المحتاجة أنْ لا تأخذ من زوجها نفقة الدواء والسفر، وإنَّ عليها أنْ تكتفي بالمسكن والطعام واللباس؟ وهل تنطوي قيمومة الرجل على معنى امتثال التكليف، وحِفظ الأمانة، أو إنَّ هذا الموقع له يكون تعبيراً عن نزعة التسلط وميوله الشخصيّة؟.....إلخ.

إنَّ التطلع إلى هذه التساؤلات ونظائرها، يعطينا تصوّراً عن معطياتٍ جديدة في القيم الأخلاقيّة؛ قد تعيد أكثرها ممّا تمَّ رسمه من حدودٍ مألوفة، ومتوارثة، وبالتالي أدّى إلى بروز رؤى جديدة.

2 - العوامل الجغرافيّة والمكانيّة:

لقد حدّد الشارع جملة من العلامات الكاشفة للبلوغ عند النساء، ومنها بلوغ التاسعة؛ ولكنّ الملاحظ أنَّ هذا التحديد الزماني لعمر المرأة غير متناسق في جميع البلدان طِبقاً للواقع الطبيعي. وممَّا يؤكِّد عدم اتّساق الحكم الشرعي مع المحيط الجغرافي، هو اختلاف المناطق من حيث الحرارة والبرودة، وبالتالي انعكاسها على بنية المرأة وتكوينها الجسماني.

ففي السويد مثلاً: لا تبلغ الفتاة جسمياً إلاَّ بعد سنّ العشرين، وقد تسبق ذلك التحديد الشرعي في أمثال أفريقيا، فكيف يصحّ الادّعاء بأنَّ الفتاة تبلغ في سنّ التاسعة، وتكون مستعدّة للزواج؟

3 - تطوّر العلوم والتقدّم التكنلوجي:

تذكر الكتب الفقهيّة أنَّ البرص والقرن عند المرأة من أسباب فسخ النكاح؛ والسبب في ذلك يعود إلى صعوبة علاجهما، ومنعهما من الرغبة في المعاشرة، أو تقليلها. ومثلُ ذلك العنن بالنسبة للزوج.

ولكن مع التطوّر العلمي الحاصل في الأزمنة المتأخرة، هل تبقى هذه الأمور أسباباً لفسخ عقد النكاح، أم أنَّها تتغيّر؟

4 - تغيّر الاحتياجات وضروراتها:

يرى الدكتور كاتوزيان؛ إنَّ ضغوط الضرورات والاحتياجات لا تقتصر فقط على استبدال الأحكام الثانويّة فحسب، بلّ أصبح لها تأثيرها في استنباط الأحكام

الطبيعيّة الأوّليّة في الشرع كذلك. ومن الأمثلة: بيع ثمرة العمل بالمؤجل، بأنْ يشتري المتموّل نتاج المزرعة مثلاً بثمنٍ بخسٍ وبالمؤجل، وكان الزارع يرضى بهذه المعاملة، لأنَّها توفّر له ضماناً مستقبليّاً لمحصوله؛ ولذا حُرّم هذا الضرب من البيع[1].

وبهذا الصدد يقول كاتوزيان: "أمّا اليوم فقد برزتْ مصالح أهمّ، أخذتْ تدفع للقبول بمثلِ هذا الضرب من التعامل، بلّ تجعله ضروريّاً لا يمكن تجنّبه، فنحن اليوم نبيع نفطنا بهذه الطريقة... فهل نجرؤ على أنْ نحكم ببطلان جميع هذه المعاملات؟ وإذا فهم الأجانب أنَّ مثلُ هذه المعاملة باطلة في فقهنا يكونون على استعداد بعد للتعامل معنا؛ ربّما لم تدخل هذه المسألة إلى الحوزة بعد، وستشقُ طريقها إليها إنَّ عاجلاً، أو آجلاً، تماماً كما هي مطروحة اليوم بين الحقوقيين، وقد اختلفتْ فيها الآراء"[2].

5 - تغيّر البنية الاقتصاديّة:

يمكن أنْ يُنظِّم عقد الاجارة عن طريق تراضٍ بين الطرفين، مع حفظ العلاقة العادلة بينهما. وفي الواقع قد يكون هناك من الجشعين يحالون استغلال عمّال ذاقوا مرارة البطالة؛ فنتج عن هذه المعادلة حاجة العمال إلى الحماية منهم، ممّا يدفع الفقيه إلى استنباط ما يتلاءم مع هذه المستجدات[3].

6 - تسنّم بعض من الفقهاء دقّة الحكم في بعض البلدان:

إذ بدء الفقيه يواجه مسائل وموضوعات جمّة، ممّا يصعب كثيراً إيجاد حلولها من دون الاطّلاع على عنصريَّ الزمان والمكان، والاهتمام بالموضوعات الجديدة، ومجريات الأمور، أو إدراك العوامل المؤثّرة في المجتمع التي توفّرها المتغيّرات الزمانيّة، لئلا يقع في اشتباهات التطبيق[4]. وفي هذا يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: "العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس"[5].

---

(1) يُنظر: كاتوزيان، ناصر: مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه، مرجع سابق، ص66.

(2) المرجع نفسه، ص66.

(3) المرجع نفسه، ص67.

(4) إسماعيلي، إسماعيل: آليات التطوير الفقهي، مجلة الحياة الطيبة، ص191.

(5) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، ج1، مصدر سابق، ص26.

وبناءً على ما تقدّم من عوامل تأثير الزمان والمكان على الحكم الشرعي، نجد أنَّ أكثر هذا التأثير يكون في موضوعات الأحكام كما هو الحال في الفقرة الثالثة، وهذا ممّا يكسب حكماً جديداً أولياً، أو انتقال بعضها إلى أحكام ثانويّة يُرفع بها الضرر كما هو الحال بالنسبة إلى الفقرة الخامسة.

ويوضّح الاستاذ هادي معرفة، إنَّ تأثير الزمان والمكان إنَّما هو في الموضوعات، لا الأحكام بما حاصله: إنَّ هناك ثلاثة عناوين، للفقيه تأثير في بعضها، وليس له تأثير في بعضها الآخر، وهي: الأحكام، الموضوعات، المصاديق. أمّا الأحكام: فمهمة الفقيه استنباطها من مصادرها الأوّليّة بشكلٍ أصولي. وأمّا المصاديق: فليس ثمّة أي دورٍ للفقيه فيها؛ إذ إنَّ تحديدها ليس من وظيفته بما هو فقيه؛ نعم قد تكون قيمة لتشخيصه لكونه أحد أبناء العُرف ليس إلاّ[1].

بقي الموضوعات: وهي غير الأحكام والمصاديق، وهي ما يمكن للفقيه أنْ يكون له دور مؤثّر؛ فيما إذ تقع مسؤوليّة تعيين حدود الموضع الواقع في لسان الدليل عليه؛ فالدمّ النجس مثلاً، هل هو في لسان الروايات ينصرف إلى مطلق الدم، أو الدم المراق، أيّ ممَّن له نفس سائلة فقط؟ وهل المتخلّف بعد الإراقة طاهرٌ، أم لا؟ وهل هو بشرطٍ، أم مطلقاً؟ وبتعبيرٍ أكثرُ دقّة: ينبغي للفقيه تحديد مفاد أدلّة النجاسة، هل تحتوي على الاطلاق، أم لا؟

أمّا تحديد مفهوم الموضوع، وأنَّ هذا دمّ، أم لا، فعلى الفقيه الرجوع إلى العُرف في حال عدم معرفته، وعدم قدرته على تشخيص المفهوم، وهو ما يُطلق عليه في الاصطلاح بالشبّهة الصدقيّة، أو كما تُسمّى عند بعض من الفقهاء بالمصداقيّة، وهي ما يكون العُرف هو المرجع في تحديد مفهوم موضوع الحكم الشرعي. أمّا حدوده، وثغوره، شروطه، إنَّما تُؤخذ من الشرع ولسانه[2].

---

(1) معرفة، محمد هادي: مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه، مجلة الحياة، ص68.

(2) المرجع نفسه، ص68.

سادساً: التكيّف والتخريج الفقهي بحسب الزمان والمكان

التكييف الفقهي، هو مصطلحٌ مستخدم قانونيّاً أيضاً، ويُقصد به تحديد طبيعة العلاقة القانونيّة[1]، والتعريف الثاني الأكثر تفصيلًا له، هو أنَّهُ: "تحديد القاضي الطبيعة القانونيّة للعلاقة ذات العنصر الأجنبي المعروضة أمامه بغية إخضاعها لقاعدة الإسناد التي تعين القانون الواجب التطبيق بالنسبة لها"[2].

وعلى ما يبدو لنا، أنَّ المراد من العنصر الأجنبي هنا، هو كلّ المسائل المستجدّة التي يُراد تكييفها مع التشريع مع ملاحظة عنصريّ الزمان والمكان.

وأمّا في الاصطلاح؛ فالتكييف الفقهي (Framing Or Adjustment)، وهو تحرير المسألة، وبيان انتمائها إلى أصلٍ معيّن معتبر[3].

وعرّفهُ آخر، بأنَّهُ: "إلحاق عقد بعقدٍ معيّن شبيهً به من العقود التي عرّفها الشارع، وعندئذٍ يُعطى العقد الملحق الحكم الذي رتّبه الفقهاء على العقد الملحق به من صحّة أو فساد أو بطلان"[4]، وهذا التعريف يحدّد التكييف الفقهي بدائرة المعاملات؛ غير أنَّ استخدامهم لهذا المصطلح أوسع دائرةً من ذلك، وبناءً عليه، فقد جاء تعريف القرضاوي له، بأنَّهُ: "تطبيق النصّ الشرعي على الواقعة العمليّة"[5].

أمّا التخريج الفقهي، فهو "استخراج شيء من مداق أحوال الأدلّة والمدارك وغوامضها بالنظر التعقّبي (النظر الدقيق البرهاني) بعد النظر الاقتضائي (الأولي)، واستنباط حكمٍ جزئي بخصوصه خفيّ من دليلٍ بعينه من الأدلّة، كتاب أو سُنّة مثلاً، غير منسحب الحكم على ذلك الجزئي في ظاهر الأمر، وجليل النظر بتدقيق النظر الفحصي فيه؛ ليستبين اندراج هذا الجزئي في موضوعه. وهذا معنى قولهم: تعدية الحكم من المنطوق إلى المسكوت عنه من غير أنْ يكون قياساً"[6].

---

(1) يُنظر: الفاروقي، حارث سليمان: المعجم القانوني، ص120.

(2) كرم، عبد الواحد: معجم مصطلحات الشريعة والقانون، ص130.

(3) يُنظر: قلعجي، محمد روّاس، وقنيبي، حامد صادق: معجم لغة الفقهاء، ص143.

(4) الحفيف، علي: شهادات الاستثمار، هديّة مجلة الازهر، بيع الثاني، 1417هـ ص11؛ نقلاً عن: الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، ص25.

(5) القرضاوي، يوسف: فتاوى معاصرة، ج1، ص72.

(6) الاسترآبادي، ميرداماد محمد باقر: الرواشح السماويّة، ص162 - 163.

ولا يبعد تعريف التخريج الفقهي في الحقيقة عن تعريف عمليّة الاستنباط التي سيأتي الحديث عنها في مطلبٍ قادم. ولعلَّ استخدام هذا المصطلح كان لأجل الخفاء الموجود في بعض من المسائل المستحدثة، وهذا أشدّ ممّا هو في المسائل التي بُحثتْ من قِبل الفقهاء السابقين. وبناءً على تلكم التعريفات – التكييف، والتخريج- يتبين لنا؛ بأنَّ الفارق بين التكييف الفقهي والتخريج الفقهي، أنَّ الأوَّل هو انطلاق من الواقعة إلى النصّ أو القاعدة لإدراجها ضمنها، أمّا الثاني فهو انطلاق من النصّ أو القاعدة إلى الواقعة لتطبيقها.

ولذا، نجد أنَّ أغلب الباحثين في علم الفقه يتفقون على أنَّ لعنصريّ الزمان والمكان دوراً في عمليّة الاجتهاد – كما سيأتي الكلام عن ذلك- وإنْ اختلفتْ الاتجاهات في تفسير الدور الزمكاني في عمليّة الاستنباط، من حيث التخريج والتكييف الفقهيين لتصحيح بعض المعاملات المستحدثة.

فمثلاً، لتصحيح المعاملات المستحدثة من خلال العمومات الواردة؛ قد يُلجأ إلى طريقٍ آخر في تفسير الدور الزمكاني، وهو طريق الالتزام بأنَّ هذه المعاملات لا تحتاج في صحّتها ولزومها إلى النصّ، بلّ يكفي عدم ثبوت النهي عنها، وهذا الطريق الذي يسمّى بـ"الاندراج تحت عمومات باب المعاملات والعقود"، وهو ما ذهب إليه العلاّمة محمد جواد مُغنية، إذ يقول: "إنَّ المعاملات والمعاوضات التي تستدعيها الحياة الاجتماعيَّة لا تدخل في عدٍّ ولا حصر، وهي تتّسع وتزداد كلَّما تقدّمتْ الحياة وتطوّرتْ، وكلِّ معاملةٍ عرفيّة، قديمةً كانتْ أو حديثة، يجب تنفيذها على حسب ما يقصده المتعاملان، ما دامتْ لا تتنافى وشيئاً مع مبادئ الشريعة"[1].

إنَّ هذا البحث – أيّ بحث الاندراج تحت عمومات باب المعاملات والعقود- يبتني على الخلاف في العمومات الواردة في باب المعاملات، كقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ)[2]، وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

(1) مُغنية، محمد جواد: فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج3، ص14.

(2) سورة المائدة: الآية 1.

آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ)[1]، وقوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللـهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)[2]؛ فهل تشمل هذه العمومات المعاملات المستحدثة أم لا؟ وذلك لأنَّ المعاملات بالمعنى الأعم تقع على ثلاثة أقسام معروفة، وهي:

القسم الأوّل: المعاملات التبادليّة؛ كالبيع، والإجارة، والصلح.

القسم الثاني: المعاملات التي لا تبادل فيها ولكنّها تشتمل على الايجاب والقبول، كالنكاح، والهبة، والوقف، والضمان...إلخ.

القسم الثالث: المعاملات التي لا تبادل فيها، ولا تشتمل على الإيجاب والقبول، وذلك كمطلق الإيقاعات؛ وحيثُ إنَّ المعاملات المستحدثة قد تتشكّل ضمن واحدٍ من هذه الأقسام، فلا بدّ من إثبات عموماً هذه الآيات للأقسام جميعاً.

أمّا قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ)[3]؛ فقد شكّل عقد المعاطاة الذي أطال الفقهاء البحثّ حول مشروعيّته وحقيقته المدخل الأساس لبحث الفقهاء عن شمول الآية. وما يهمّنا من آرائهم في هذا المجال؛ هو أنَّ منهم من التزم باختصاص الآية الكريمة بالعقود التي كانتْ متعارفة في ذلك الزمان، ومنهم من بنى على التعميم لكلِّ عقدٍ عُرفي حتى ما كان منه مستحدثاً، والتزم بشمول الآية للمعاطاة لأنَّها عقد عُرفي[4].

ولعلّ اعتماد القائل على الحصر بالمعاملات المعروفة في عصر الشارع؛ إنَّما هو على كون الألف واللام الواردة في الآية الكريمة في كلمة (بالعقود)، هو للعهد؛ ولكن هذا خلاف ظهور اللام في كلّ مقام، لا سيّما في مثل هذه الأحكام[5].

فيما تعتمد النظريَّة التي تلتزم التعميم؛ كون القضايا الشرعيَّة هي بنحو القضايا الحقيقيّة، فالحكم فيها انصبّ على موضوعٍ معيّن، ومتى وجدها هذا الموضوع وجد

---

(1) سورة النساء: الآية 29.

(2) سورة البقرة: الآية 275.

(3) سورة المائدة: الآية 1.

(4) يُنظر: الخوئي، أبو القاسم: مصباح الفقاهة،ج1، ص168.

(5) يُنظر: الخونساري، موسى بن محمد: مُنية الطالب، ج1، ص238.

حكمه، وهذه العمومات موضوعها العقد العُرفي، فيجب الوفاء بكلّ عقدٍ عُرفي ولو لم يكن معروفاً في عصر الشارع[1].

ولذا، فقد ذهب الشيخ محمد حسين النائيني(ت1355هـ) إلى هذا التعميم، إذ يعتبر أنَّهُ لو لم يكن المسبّب متعارفاً في زمان الشارع، وصار متعارفاً بعده؛ كالأمر بإلقاء المتاع في البحر وتعهّد الآمر الضمان، ونحو ذلك من استيفاء مالٍ أو عملٍ بأمرٍ معاملي، لجاز التمسّك بصحّته لعموم قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ)[2].

ويرى النائيني أيضاً، أنَّهُ إذا لم يكن السبب متعارفاً في زمان الشارع؛ كبعضٍ من اللغات المستحدثة، وصار إيجاد المسبّبات متعارفاً بها، وصدق عليها عنوان المعاملة، أو إذا لم يكن المسبّب متعارفاً في زمانه، وصار متعارفاً في عصرٍ، فيُتمسّك بإطلاق أدلّة العناوين لصحّتهما، ولا وجه لدعوى الاختصاص، ولا الانصراف[3].

وقد التزم السيد الخميني بهذا الرأي، إذ يقول: "فإنَّ دعوى قصر العمومات على العهود المتداولة في زمن الوحي والتشريع خلاف المفهوم منها، وتضييق لدائرتها، حيثُ إنَّ تلك القضايا العامّة تأبى عن مثل هذا الجمود والتحجّر المخالف للشريعة الإسلاميَّة السمحة السهلة، ولا أظنّ أنَّهُ يختلج ببال أحدٍ من العُرف العارف باللسان، العاري الذهن عن الوساوس، أنَّ قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ)[4] الوارد في مقام التقنين المستمرّ إلى يوم القيامة منحصرٌ في العهود المعمول بها في ذلك الزمان؛ فإنَّ مثلُ هذا الجمود مستلزم للخروج عن دائرة الفقه، بلّ عن ربقة الدين نعوذ باللـه من ذلك"[5].

ولكن التمسُّك بعموم الآية يتوقّف على تحقيق كون المعاملة عقداً بنحوٍ يسبق التمسّك بهذه الآية لإثبات صحّة المعاملة. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ إثبات العقديّة لا بدّ وأنْ تكون في مرحلةٍ أسبق من التمسّك بعموم الآية؛ لذلك، فقد ذكر النائيني

---

(1) الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص150.

(2) سورة المائدة: الآية 1.

(3) يُنظر: الخونساري، موسى بن محمد: مُنية الطالب، ج1، المرجع السابق، ص239.

(4) سورة المائدة: الآية 1.

(5) الجيلاني، محمد: عقد التأمين، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، ص8.

أنَّ التمسّك بالآية يتوقّف على إحراز صدق العقد، ولا يمكن التمسّك بالآية لإثبات عقديّة ما يُشكّ في عقديّته[1].

وبناءً عليه، لا بدّ من تحقيق معنى العقد الذي يشكّل موضوع الآية، وهنا اتجاهان[2]:

الاتجاه الأوّل: ويرى هذا الاتجاه أنَّ العقد هو عبارة عن اتّفاق بين طرفين، يلتزم بمقتضاه كلّ منهما تنفيذ ما اتّفقا عليه[3]؛ لذا، فالشهيد الصدر يضع طريقةً لمعرفة كون المعاملة ممّا يتقوّم وجودها بالتزامٍ من طرفٍ واحد أو بالتزامين من طرفين، أي: معرفة كون المعاملة عقداً لتكون مشمولة لآية (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ)[4]، أو إيقاعاً فتخرج عن عموم الآية.

إنَّ هذه الطريقة ترجع إلى "ملاحظة ما يتكفّله المضمون المعاملي، وأنَّهُ هل جعل تحت سلطان شخصٍ واحد واضعاً أو جعل تحت سلطان شخصين بنحو الانضمام، فما كان مضمونه المعاملي من قبيل الأوَّل يكون إيقاعاً ولا يكون عقداً، لتقوّمه بالتزامٍ واحد ممَّن له السلطان على المضمون المعاملي، كما في العتق والطلاق، وما كان مضمونه المعاملي من قِبل الثاني فهو عقد؛ لتقوّمه بالتزامين مترابطين؛ كالبيع والنكاح وغيرهما"[5].

ومن النماذج على ما تقدّم، هو مسألة الكمبيالة البنكيّة، فإنَّ التخريجات الفقهيّة – كما سوف يأتي في الفصل الرابع- التي ذُكرتْ لها؛ هو الالتزام بأنَّ الكمبيالة هي عبارة عن كون الشخص مسؤولاً عن أداء الدين إلى الدائن، بأنْ يقول للدائن مثلاً: أنا أتعهد بأنَّ دينك سيؤدّى إليك، فهو ضمان للأداء مع بقاء الدين في ذمّة المدين الأصلي، وتحمّله المسؤوليّة.

---

(1) الروحاني، محمد صادق: المسائل المستحدثة، ص67 - 68.

(2) يُنظر: الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص150.

(3) أبو حبيب، سعدي: القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً، ص255.

(4) سورة المائدة: الآية 1.

(5) الصدر، محمد باقر: البنك اللاربوي في الإسلام،ص232.

غير أنَّ الشهيد الصدر يتوقّف أمام هذا التخريج الفقهي من جهة أنَّ هذا التعهّد والضمان بالمعنى المذكور إذا كان ممّا لا يتقوّم لإيجاده المعاملي بالتزامين من الطرفين، فلا يصدق عليه العقد، ويكون إيقاعاً، ولا تشمله حينئذٍ آية (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ)[1].

وعليه، لا بدّ من القيام بعمليّة تطبيق للطريقة المتقدّمة لمعرفة أنَّ المضمون المعاملي لهذه المعاملة – وهي المسؤوليّة عن أداء دين شخصٍ آخر- هل هو بحسب الارتكاز العقلائي تحت سلطان الضامن فقط، أم تحت الضامن والمضمون له معاً؟ فعلى الأوّل لا يصحّ الاستدلال على نفوذه بعموم (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ) ، وعلى الثاني يكون الضمان المذكور عقداً في نظر العقلاء فيشمله (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ) بعمومه[2].

الاتجاه الثاني: الالتزام بعموم الآية للأقسام الثلاثة، من عقود تبادليّة وغير تبادليّة وإيقاعات، فإذاً لا يتقوّم الموضوع بوجود طرفين ومتعاقدين، خلافاً للاتجاه الأوّل، وذلك من خلال التمسّك بأحد تقريبين[3]:

الأوّل: الالتزام بأنَّ المراد من العقود هو جمع عِقد – بكسر العين- وهو القلادة، وقد استُعير لمطلق ما لزم إتيانه، بدعوى أنَّه كقلادةٍ في عنقه تلزمه حيثُ كان، فتدخل فيه جميع العقود والعهود والايقاعات.

الثاني: الالتزام بأنَّ العقد من عقد العسل إذا غلظ، أو بمعنى: أحُكم، فيدعى أنَّ العقود والعهود باعتبار لزومها فيها غلظة وإحكام، فتدخل فيها جميع العقود والعهود.

وأمّا الآية: (تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ)[4]، فقد شكّلتْ الآية الكريمة دليلًا لدى الفقهاء لإثبات مشروعيّة المعاملات، وفي هذه الآية أيضاً اتجهان[5]:

---

(1) سورة المائدة: الآية 1.

(2) الصدر، محمد باقر: البنك اللاربوي في الإسلام، مرجع سابق، ص233.

(3) الخميني، روح الله: ولاية الفقيه (بحثٌ استدلالي من كتاب البيع)، ج4، ص26.

(4) سورة النساء: الآية 29.

(5) يُنظر: الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص153.

الاتجاه الأوّل: لا يرى أنَّ في الآية عموماً لكافّة الأقسام المتقدّمة؛ لأنَّ الآية ظاهرة في البيع والشراء، ولا تشمل جميع العقود التمليكيّة[1].

الاتجاه الثاني: يرى أنَّ هذه الآية أصرح في الدلالة على مشروعيّة المعاملات من الآية السابق، من جهة أنَّ الآية السابقة كان من المحتملات فيها كونها لإفادة اللزوم لا الصحّة.

ولذا؛ فالآية مسوقة لبيان الأسباب الصحيحة للمعاملات في التجارة عن تراضٍ، ولأجل هذا فقد تمسّك السيد الخوئي بهذه الآية لإثبات صحّة بعض من المعاملات التي لا تكون بيعاً ولا صلحاً ولا إجارة ولا غيرها؛ كالتقسيم، إذ يقول: "فهو أيضاً معاملة مستقلّة، ولهذا نظائر كثيرة في العُرف، كتبديل كتاب الرسائل المحشّى برسائل أخرى غير محشّى المخطوط بخطٍّ جيد، فإنَّ من لا يحتاج إلى الحاشية يبدّل كتابه بكتابٍ آخر جيد الخطّ غير المحشّى، مع أنَّهُ ليس بيعاً ولا غيره من المعاملات المعروفة، بلّ معاملة خاصّة"[2].

المطلب الثاني: أدلة حجيّة الزمان والمكان

لقد دلّتْ الروايات المتعدِّدة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وكذلك كلام الفقهاء على أنَّ للزمان والمكان دورٌ مبرّزٌ في تغيّر الأحكام؛ إمّا لتبدُّل موضوعاتها تبعاً لتبدل الزمان والمكان، أو لتغيير ملاك الحكم إلى ملاكٍ آخر، أو لكشف ملاك أوسع من الملاك الموجود في عصر التشريع، أو غير ذلك. وبناءً على ذلك، نستدلُّ على حجيّة الزمان والمكان من خلال الأدلّة التي سوف نعرضها تباعاً، وهي:

أولاً: روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام:

هناك جملة من الروايات قد استكشف منها بعض من الباحثين، أو بنى نظريّته في تأثير الزمان والمكان في الحكم الشرعي عليها؛ لذا، فنحن في هذا المقام سوف

(1) الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، ص733.

(2) الخوئي، أبو القاسم: مصباح الفقاهة، ج3، مرجع سابق، ص674.

نقوم بعرضها حسب التسلسل التاريخي لهذه الروايات، ومن ثمَّ نقف على أوجه دلالة هذه الروايات، وعلى النحو التالي:

1 - ما رُوي عن علي بن أبي طالب عليه السلام:

سُئل الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام عن قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "غيّروا الشيب ولا تشبهوا باليهود"؛ فقال عليه السلام: "إنَّما قال صلى الله عليه وسلم ذلك والدين قلّ، فأمّا الآن وقد اتَّسع نطاقه، وضرب بجرانه أنَّهُ فأمرؤٌ وما اختار"[1].

وجه الاستدلال: إنَّ عنوان التشبّه كان قائماً بقلّة المسلمين وكثرة اليهود، فلو لم يخضّب أحدٌ من المسلمين شيبته وكانوا في أقليَّة صار عملهم تشبُّهاً باليهود وتقوية لهم، وأمّا بعد انتشار الإسلام في أقطار الأرض على نحو صارت اليهود هم الأقلية، فلا يصدق التشبّه بهم إذا تُرك الخضاب[2].

وما رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنَّه قال: "احفوا الشوارب واعفوا اللحى، ولا تشبهوا باليهود"[3].

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "خالفوا المشركين، احفوا الشوارب واوفوا اللحى"[4].

وجه الاستدلال: إنَّ وجه الاستدلال في الخبرين الأخيرين كما نعتقد أنَّهما يشتركان في الدلالة مع الخبر الأوَّل، وهو النهي عن التشبُّه باليهود والمشركين، لأنَّ المشركين أيضاً كانوا أغلبيّة حينذاك.

2 - ما رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام:

روى محمد بن مسلم وزارة عن أبي جعفر عليه السلام أنَّهما سألاه عن أكل لحوم الحُمر الأهليّة، فقال: "نهي رسول اللـه صلى الله عليه وسلم عن أكلها يوم خبير، وإنَّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنَّها كانت حمولة الناس، وإنَّما الحرام ما حرَّم اللـه في القرآن"[5].

---

(1) عبده، محمد: شرح نهج البلاغة، ج4، ص5.

(2) السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص36.

(3) المجلسي، محمد باقر(ت111هـ): بحار الأنوار، ج73، ص112.

(4) النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج(ت875هـ): صحيح مسلم، ج1، ص153.

(5) العاملي، الحسن بن علي (الحرّ)(ت1104هـ): وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج24، ص117.

وجه الاستدلال: إنَّ الحديث يشير إلى أنَّ نهي رسول الـلـه صلى الله عليه وسلمعن أكل لحومها، كان لأجل أنَّ ذبحها في ذلك الوقت يُورث الحرج، لأنَّها كانت سبباً لحمل الناس والأمتعة من مكانٍ إلى آخر، فإذا ارتفعت الحاجة في الزمان الآخر ارتفع الحرمة[1].

روى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: "إنَّ النبي صلى الله عليه وسلم نهى أنْ تُحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل الحاجة، فأما اليوم فلا بأس به"[2].

وجه الاستدلال: لعل قلّة لحوم الأضاحي لأجل المسلمين، مع الحاجة الملّحة لها كلّ ذلك يدعو إلى حبسها، ومع ارتفاع هذه الحاجة في زمانٍ آخر، فلا وجه من حرمة حبسها.

روى الحكم بن عتيبة عن أبي جعفر عليه السلام) قال: قلتُ له: إنَّ الديات إنَّما كانت تُؤخذ قبل اليوم من الإبل، والبقر، والغنم، فقال(عليه السلام: "إنَّما كان ذلك في البوادي قبل الإسلام، فلمَّا ظهر الإسلام، وكثر الورق في الناس، قسمها أمير المؤمنين عليه السلام على الورق"؛ قال الحكم قلتُ: أرأيت من كان اليوم من أهل البوادي ما الذي يؤخذ منهم في الدية اليوم؟ إبل أم ورق؟ فقال عليه السلام: "الإبل اليوم مثل الورق؛ بلّ هي أفضلَ من الورق في الديّة، إنَّهم كانوا يأخذون منهم في ديّة الخطأ مائة من الإبل- يُحسب بكل بعير مائة درهم فذلك عشرة آلاف"، فقلت له: فما أسنان المائة بعير؟ فقال عليه السلام: "ما حال عليه الحول ذكران كلها"[3].

وجه الاستدلال: إنَّ الدية متمثّلة في الأنعام قبل الإسلام وبعد في أوله، لندرة الورق لدى الناس، ولكن بعد ظهور الإسلام وانتشاره، وكثُر الورق عند الناس، يُخيّر الدافع بين الأنعام والورق، فتحوّل الحكم من الأنعام حصراً إلى التخيير بينه أو بين الورق في الزمان الذي كثُر فيه الورق بين الناس، غاية الأمر أنَّ الأفضلية لمصداق الإبل على الورق.

---

(1) يُنظر: السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص37.

(2) العاملي، الحسن بن علي (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج14، ص169.

(3) النوري، حسين: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج18، ص297.

3 - ما رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام:

روى عبد الرحمن بن حجاج عمَّن سمع، عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال: سألته عن الزكاة ما يأخذ منها الرجل؟ وقلت له إنّه بلّغنا أنَّ رسول اللـه صلى الله عليه وسلم قال: "أيّما رجلٌ ترك دينارين فهما كي بين عينيه"، قال: فقال عليه السلام: "أولئك قوم كانوا أضيافاً على رسول اللـه صلى الله عليه وسلم فإذا أمسى، قال: يا فلان اذهب فعش هذا، فإذا أصبح قال يا فلان: أذهب فغدّ هذا، فلم يكونوا يخافون أن يصبحوا بغير غذاء ولا بغير عشاء، فجمع منهم الرجل دينارين، فقال رسول اللـه صلى الله عليه وسلم فيه هذه المقالة، فإنَّ الناس إنَّما يعطون من السنة إلى السنة، فللرجل أنْ يأخذ ما يكفيه ويكفي عياله، من السنة إلى السنة"[(1)].

وجه الاستدلال: إنَّ عصر النبي صلى الله عليه وسلم يختلف عن عصر السائل، وإنَّ حُكم الكَي إنَّما هو مختص بعصر الرسول صلى الله عليه وسلم فحسب؛ فمن أخذ مقدار السُنَّة من الزكاة في عصر السائل، ومات فيها، وترك شيئاً، فلا يلحقه ما ثبت في عصر رسول اللـه صلى الله عليه وسلم.

روى حماد بن عثمان، قال: كنت حاضراً عند أبي عبد اللـه جعفر بن محمد عليه السلام، إذ قال رجلٌ: أصلحك اللـه، ذكرتَ أنَّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس الخشنّ، يلبس القميص بأربعة دراهم، وما أشبه ذلك، نرى عليك اللباس الجيد، قال: فقال له عليه السلام: "إنَّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس ذلك في زمانٍ لا ينكر، ولو لبس مثل اليوم لشُهر به، فخير لباس كلّ زمان لبس أهله"[(2)].

وجه الاستدلال: إنَّ الأحكام تختلف من زمانٍ لآخر باختلاف موضوعاتها؛ وعليه، فإنَّ لبس اللباس الجيد قد ينقلب من الحرمة إلى عدمها في زمن الرخاء.

روى عبد اللـه بن سنان قال: سمعتُ أبا عبد اللـه عليه السلام يقول: "بينما أنا في الطواف وإذا برجلٍ يجذب ثوبي، وإذا هو عبّاد بن كثير البصري، فقال: يا جعفر بن محمد تلبس مثل هذه الثياب وأنت في هذا الموضع، مع المكان الذي أنت فيه من علي عليه السلام؟!

(1) الصدوق، محمد بن علي(ت306هـ): معاني الأخبار، ص153.

(2) العاملي، الحسن بن علي (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج5، مصدر سابق، ص17.

فقلتُ: فرقُبي اشتريته بدينار، وكان علي عليه السلام في زمان يستقيم له ما ليس فيه، ولو لبستُ مثل ذلك اللباس في زماننا لقال الناس هذا مراء مثل عبّاد"[1].

وجه الاستدلال: إنَّ وجه الاستدلال في هذه الرواية كسابقتها.

روى محمد بن مسلم عن أبي عبد الـلـه عليه السلام قال: سألته عن إخراج لحوم الأضاحي من منى؟ فقال عليه السلام: "كنا نقول: لا يخرج منها بشيءٍ لحاجة الناس إليه، وأمّا اليوم فقد كثر الناس فلا بأس بإخراجه"[2].

وجه الاستدلال: ما دام مكان ذبح الأضاحي أهله بحاجة إليه، فلا يجوز إخراجها منه، وحيثُ ارتفعتْ الحاجة في ذلك المكان بالنسبة لأهله، فلا مانع من إخراجها.

4 - ما رُوي عن الإمام الكاظم عليه السلام:

روى محمد بن سنان عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنّه قال: "ليس بين الحلال والحرام إلاَّ شيء يسير، يحوّله من شيء فيصير حلالاً وحراماً"[3].

وجه الاستدلال: إنَّ وجه الاستدلال في هذه الرواية، هي تغيّر الحكم، ويكون ذلك بتغيّر موضوعه، ومن الممكن أنْ يكون تغيّر الموضوع يتأثَّر بتغيّر المكان أو الزمان، وبذلك يكون له تشريعه وحكمه الخاصّ.

5 - ما رُوي عن الإمام الرضا عليه السلام:

روى محمد بن سنان، أنَّ الإمام الرضا عليه السلام كُتب إليه في ما كتب من جواب مسائله: "كُره أكل لحوم البغال والحمير الأهلية لحاجة الناس إلى ظهورها، واستعمالها، والخوف من فنائها وقلتها، لا لقذر خلقها، ولا لقذر غذائها"[4].

وجه الاستدلال: وهو – كما أشرنا إليه في حديث الإمام الباقر عليه السلام-، وهو الخوف من قلتها وحاجة الناس إليها في ذلك الزمان لحمل الأمتعة من مكان إلى آخر.

---

(1) المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، ج47، مصدر سابق، ص361.

(2) العاملي، الحسن بن علي (الحرّ): وسائل الشيعة في تحصيل الشريعة، ج14، مصدر سابق، ص872.

(3) المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، ج6، مصدر سابق، ص94.

(4) العاملي، الحسن بن علي (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج24، مصدر سابق، ص63.

6 - حصيلة الروايات الواردة:

إنَّ الإمعان في مضامين هذه الروايات يثبت أنَّ تغيّر الحكم، إنَّما كان لإحدى الجهات التالية[1]:

إنَّ تبدُّل الحكم كان لأجل انعدام الملاك، وظهور ملاك مبايِّن، كما هو الحال في رواية الدينارين بخلاف عصر الإمام الصادق عليه السلام حيث كانوا يعطون من السنة إلى السنة. ومثله ما جاء في رواية عبد اللـه بن بكير عن بعض من أصحابه عن أبي عبد اللـه عليه السلام: "لا ينبغي أنْ يتزوج الرجل الحرَّ المملوكة اليوم، فقال عليه السلام: "إنَّما كان ذلك حيث قال اللـه عزّ وجل": (وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً)[2] والطول المهر، ومهر الحرّة اليوم مثل مهر الأمة أو أقل"[3].

كون أنَّ الحكم، حكماً حكومياً وولائيّاً[4] نابعاً من ولاية النبي صلى الله عليه وسلم على إدارة

---

(1) السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص42، 43.

(2) سورة النساء: الآية 25.

(3) العاملي، الحسن بن علي (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج14، مصدر سابق، ص45.

(4) لقد عُرِّف الحكم الحكومي أو الولائي بتعريفاتٍ عدّة، منها: هو الحكم الصادر عن الحاكم من جهة كونه ولياً وحاكماً. كما عُرّف أيضاً: هو الحكم الذي شرّعه المعصوم عليه السلام أو الفقيه، في عصر الغيبة على اعتبارهم أولياء الأمر، لا باعتبار النبوّة، أو الإمامة، أو الفقاهة المقتضية لحجية الفتوى والحكم. وهناك تعريف آخر، وهو: عبارة عن الأحكام المؤقتة الصادرة عن الولي، والتي تدور مدار المصالح والمفاسد التي أوجبتْ تشريع هذا النوع من الأحكام لإدارة المجتمع. وعُرّف أيضاً على أنَّهُ: حكم يقرره ويجعله ولي المجتمع على أساس مصالح محدَّدة سلفاً، ولأجل حفظ سلامة المجتمع وتنظيم أموره، ولإقرار العلاقات الصحيحة بين المؤسسات الحكوميّة في مجالاتٍ متعدّدة. إنَّ عمليّة الاجتهاد والاستنباط في مجال (الفراغ التشريعي) التي تنتج الأحكام التدبيريّة في مجالاتٍ التنظيم والعلاقات والإدارة العامّة في المجتمع، تقوم على الأسس والأصول العامّة للاستنباط ومنهجه بالنسبة إلى الأحكام الشرعيَّة الإلهيّة التي يُعبّر عنها بالفتوى، كما تخضع لهذه الأسس والأصول عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال القضاء وفصل الخصومات التي تنتج (الأحكام القضائيّة) في الدعاوى بين المتخاصمين. ويرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين بأنَّ عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال الأحكام التدبيريّة تخضع لبعض المعايير الأُخرى بالإضافة إلى الأُسس والأصول العامّة للاجتهاد والاستنباط. وإنَّ هذه المعايير – كما يشير الشيخ شمس الدين - تُستفاد من (أدلّة التشريع العليا) بنحو القواعد الكليّة في القضايا الماليّة والاقتصاديّة والعقلانيّة - داخل المجتمع المسلم، وبين المجتمع المسلم ودولته والمجتمعات والدول الأُخرى- والتنظيميَّة والأمنيَّة. كما تُستفاد من الموارد الخاصّة للأحكام التدبيريّة الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم والأئمّة المعصومين عليه السلام منها: 1 - من

المجتمع وحفظ مصالحه، ومثل هذا الحكم لا يكون حكماً شرعيّاً إلهيّاً نزل به أمين الوحي عن ربّ العالمين؛ بلّ هو حكماً مؤقتاً يدور مدار المصالح والمفاسد التي أوجبت تشريع هذا النوع من الأحكام[1].

وبهذا الصدد، نجد أنَّ النهي عن إخراج اللحم من منى قبل ثلاثة أيام، أو النهي عن أكل الحمير – كما أشرنا إلى ذلك -، لذلك قال الإمام عليه السلام بعد تبيّن علّة النهي، إنَّما الحرام ما حرّم اللـه في القرآن الكريم، مشيراً إلى أنَّهُ لم يكن هذا النهي كسائر النواهي التابعة من المصالح والمفاسد الذاتيّة كالخمر والميسر؛ بل عن مصالح ومفاسد مؤقتة. ونظير ذلك، النهي عن الخروج من مكان ظهر فيه الطاعون، لِما جاء في رواية علي بن المغيرة، حيث قال: قلت لأبي عبد اللـه عليه السلام: القوم يكونون في البلد فيقع فيه الموت، الَّلهم أنْ يتحولوا عنها إلى غيرها، قال عليه السلام: "نعم"، قلتُ: بلغنا أنَّ رسول اللـه عليه السلام عاب قوماً بذلك، فقال: "أولئك ربيئة بإزاء العدو فأمرهم رسول اللـه عليه السلام أنْ يثبتوا في موضعهم ولا يتحوّلوا عنه إلى غيره، فلمَّا وقع فيهم الموت تحوّلوا من ذلك المكان إلى غيره، فكان تحويلهم عن ذلك المكان إلى غيره كالفرار من الزحف"[2].

قبيل نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ذبح الحمر الأهليّة الذي فسّره الإمام الباقر الإمام الباقر عليه السلام بأنَّهُ كان لغرض عدم إفنائها لأنَّ مصلحة المجتمع في بقائها، فإنَّ هذا التفسير يصلح مستنداً للمنع من الصيد البحري والبري لأنواع معينة من الأسماك والطيور والحيوانات للمحافظة على أنواعها في الطبيعة. 2 - من قبيل التعليل الوارد في أدلّة الاحتكار (فإنَّهُ لا يصلح أنْ يُحتكر الطعام ويُترك الناس ليس لهم طعام). 4 - من قبيل التعليلات الواردة في جواز العمل والتعامل مع الحكومات غير الشرعيَّة. إنَّ التعليلات الواردة في هذه الموارد وأمثالها لا يُقتصر فيها على موردها؛ بلّ هي معايير ترشد الفقيه والخبير إلى المنهج الذي يجب اعتماده في الاجتهاد والاستنباط في قضايا المجتمع وأنظمته وقضاياه، والمشاكل التي تواجههُ في داخله وفي علاقاته مع الخارج المسلم وغير المسلم. إنَّ هذه التعليلات في حقيقة الأمر ليستْ أحكاماً شرعيّة إلهيّة؛ بلّ هي أُسس لأحكام شرعية تدبيريّة يعود أمر النظر في موضوعاتها واستنباطها إلى المجتمع الإسلامي بواسطة خبرائه وفقهائه، فهي مبادئ منهجيّة للاستنباط في هذا المجال؛ يُنظر: العاملي، الحسن بن علي (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج16، مصدر سابق، ص117؛ شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص160، 161

(1) السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص42.

(2) العاملي، الحسن بن علي (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج2، مصدر سابق، ص430.

إنَّ هذا النهي كان لأجل أنْ تحوّلهم من ذلك المكان كان أشبه بالفرار من الزحف فوافاهم النهي، فإذا انتهى هذا القيد، فلا مانع حينئذٍ من خروجهم.

عروض عنوان محرّم عليه، مثل: لباس الشهرة، أو رمي اللابس بالجنون، وهذا ما ورد في رواية الألبسة. كما يمكن أنْ يكون من قبيل تبدّل الملاك.

كون الملاك أوسع، كما هو الحال بالاكتفاء بالدرهم والدينار في ذمة النفس، في عصر الإمام علي عليه السلام، فإنَّ الملاك توفّر ما يُقوّم به دم المجني عليه، ففي أهل الإبل الإبل، وفي أهل البقر والغنم بهما، وفي أهل الدرهم والدينار بهما.

ثانياً: كلام الفقهاء:

إنَّ تأثير الزمان والمكان في تفسير الروايات والفتاوى في كلام الفقهاء، هو أمر ليسٌ بالجديد، فقد وقفوا على ذلك منذُ أمدٍ بعيد؛ لذا، سوف نذكر جملة من كلام فقهاء المدرستيّن، أيّ مدرسة الإماميَّة، ومدرسة العامّة، وهي:

1 - فقهاء المدرسة الإماميَّة:

أ - الشيخ الصدوق (ت381هـ):

روى الصدوق في كتابه "من لا يحضره الفقيه"، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنَّهُ قال: "الفرق بين المسلمين والمشركين التلحّي بالعمائم". ثمَّ قال الصدوق في شرح الحديث: "ذلك في أوّل الإسلام وابتدائه"، وقد نُقل عنهُ صلى الله عليه وسلم أيضاً: "أنَّهُ أمر بالتلحّي ونهى عن الاقتعاط"[1].

إنَّ التلحّي هو عبارة عن إدارة العامة تحت الحنك، والاقتعاط هو شدّها من غير إدارة، وسُنَّة التلحّي متروكة في أكثر بلاد الإسلام: كقصر الثياب في زمان الأئمّة، فصارتْ الآن من لباس الشهرة المنهي عنها[2].

ب - العلّامة الحلّي(ت 726هـ):

قال العلّامة الحلّي في مبحث تجويز النسخ: "إنَّ الأحكام منوطة بالمصالح،

(1) الصدوق، محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، ج1، ص226.

(2) السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص44.

والمصالح تتغيّر بتغيّر الأوقات، وتختلف باختلاف المكلفين، فجاز أنْ يكون الحكم المعيّن مصلحة لقومٍ في زمان فيُؤمر به، ومفسدة لقومٍ في زمان آخر فيُنهى عنه"[1].

ج - الشيخ محمد بن مكي العاملي(ت 786هـ):

يقول العاملي: "يجوز تغيّر الأحكام بتغيّر العادات كما في النقود المتعاورة والأوزان المتداولة، ونفقات الزوجات والأقارب فإنَّها تتبع عادةً ذلك الزمان الذي وقعتْ فيه، وكذا تقدير العواري بالعوائد، ومنه الاختلاف بعد الدخول في قبض الصُداق، فالمروي تقديم قول الزوج، عملاً بما كان عليه السلف من تقديم المهر على الدخول"[2].

وبهذا الصدد أيضاً، إذا قدّم بشيءٍ قبل الدخول كان مهراً إذا لم يُسم غيره، تبعاً لتلك العادة، فالآن ينبغي تقديم قول الزوجة واحتساب ذلك من مهر المثل. ولذا، فقد أشار العاملي بقوله: "ينبغي تقديم قول الزوجة"، إلى مسألة التنازع بينهما في ما إذا أدّعتْ الزوجة بعد الدخول بعدم تسلّم المهر، وأدّعى الرجل تسليمه إليها، فقد روى الحسن بن زياد قال: "إذا دخل الرجل بامرأته، ثمَّ ادّعتْ المهر وقال: قد أعطيتك فعليها البنيَّة وعليه اليمين"[3].

وبناءً على ما تقدّم، فقد تكون الأحكام طبقاً للعادة المتداولة في ذلك الزمان، فإذا كانتْ العادة الإقباض قبل الدخول وإلّا فالبنيَّة على الزوج. والظاهر أنَّ مبنى النصوص – المذكورة - على ما إذا كانتْ العادة الإقباض قبل الدخول؛ بلّ قِيل إنَّ الأمر كذلك قديماً، فيكون حينئذٍ ذلك من ترجيح الظاهر على الأصل[4].

د - المحقّق الأردبيلي (ت 993هـ):

يقول الأردبيلي: "ولا يمكن القول بكلّية شيء؛ بلّ تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمّكنة، والأشخاص وهو ظاهر، وباستخراج

(1) الحلّي، جمال الدين يوسف بن مظهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص173.

(2) العاملي، محمد بن جمال الدين مكي(ت786هـ): القواعد والفوائد، ج1، ص151.

(3) العاملي، الحسن بن علي (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج15، مصدر سابق، ص73.

(4) يُنظر: السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص44.

هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف، امتياز أهل العلم والفقهاء، شكر اللـه سعيهم...."[1].

هـ - الشيخ مرتضى الأنصاري (ت 1281هـ):

قال الشيخ الأنصاري في بحث الضمان المثليّ والقيميّ: "بقي الكلام في أنّهُ هل يُعدّ من تعذر المثل خروجه عن القيمة كالماء على الشاطئ إذا أتلفه في مفازه والجمد في الشتاء إذا أتلفه في الصيف أم لا؟ الأقوى بلّ المتعين هو الأوَّل؛ بل حُكي عن بعض نسبته إلى الأصحاب وغيرهم، والمُصرَّح به في محكي التذكرة ولإيضاح ولدروس قيمة المثل في تلك المفازة ويحتمل آخر مكان، أو زمان يخرج المثل فيه عن الماليّة"[2].

و - الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ت 1373هـ):

يقول الشيخ محمد حسين في تحرير المجلة في ذيل المادة (39): "لا يُنكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان، قد عُرفتْ أنَّ من الأصول مذهب الإماميّة عدم تغيير الأحكام إلّا بتغيّر الموضوعات، أمّا بالزمان والمكان والأشخاص، فلا يتغيّر الحكم ودين اللـه واحد في حقّ الجميع لا تجد لسُنَّة اللـه تبديلاً، وحلال محمد صلى الله عليه وسلم حلال إلى يوم القيامة وحرامهُ كذلك. نعم يختلف الحكم في حقّ الشخص الواحد باختلاف حالاته من بلوغٍ ورشدٍ وحضرٍ وسفرٍ وفقرٍ وغنى وما إلى ذلك من الحالات المختلفة، وكلّها ترجع إلى تغيير الموضوع فيتغيّر الحكم فتدبر ولا يشتبه عليك الأمر"[3].

والظاهر من كلام الشيخ إنَّهُ يريد من قوله: "أمّا الزمان والمكان والأشخاص فلا يتغيّر الحكم"، إنَّ مرور الزمان لا يوجب تغيّر الحكم الشرعي بنفسه، وأمّا إذا كان مرور الزمان سبباً لطروء عناوين موجبة لتغيّر الموضوع فلا شك أنَّهُ يوجب تغيّر الحكم، وهذا ما أشار إليه في ذيل كلامه.

(1) الأردبيلي، أحمد(ت993هـ): مجمع الفائدة والرهان، ج3، ص436.

(2) الأنصاري، مرتضى(ت1281هـ): المكاسب، ج3، ص231.

(3) نقلاً عن: السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص45.

ز - السيد روح الله الخميني:

يقول - وقد أشرنا إلى قوله سلفاً-: "إنِّي على اعتقاد بالفقه الدارج بين فقهائنا وبالاجتهاد على المنهج الجواهري، وهذا أمر لا بدّ منه، لكن لا يعني ذلك أنَّ الفقه الإسلامي لا يواكب حاجات العصر؛ بلّ أنَّ لعنصريّ الزمان والمكان تأثيراً في الاجتهاد، فقد يكون لواقعةٍ حكم لكنها تتَّخذ حكماً آخر على ضوء الأصول الحاكمة على المجتمع وسياسته واقتصاده"[1].

ح - السيد محمد باقر الصدر(ت 1400هـ):

يقول السيد الصدر بخصوص الاجتهاد في الأبواب الفقهيَّة لمن سبقوه: "ذاك الواقع الساكن المحدود الذي كان يعيشهُ الشيخ الطوسي أو الذي كان يعيشهُ المحقّق الحلّي، ذاك الواقع كان يفي بحاجات عصر الشيخ الطوسي، وكان يفي بحاجات المحقق الحلّي، لكن كم من باب وباب من أبواب الحياة فُتحت بالتدرج؟ لا بدّ من عرض هذه الأبواب على الشريعة. إذا أردنا أنْ يستمر الاتجاه الموضوعي في البحث الفقهي لابدّ وأنْ نمدده أفقيّاً على مستوى ما استجد من أبواب الحياة"[2].

وبناءً عليه، تكون معالجة واقع المجتمع المعاصر في رأي السيد محمد باقر الصدر تفرض بالنهاية وجوب التوسّع والانفتاح على قضايا المجتمع الراهن، والتمييز بين الواقع السابق الذي انطلقتْ منه فتاوى الشيخ الطوسي وغيره من الفقهاء، وبين الواقع الحالي، إذ إنَّ أسلوب معالجة مشكلة الموضوعات يختلف من زمنٍ إلى آخر.

2 - فقهاء المدرسة العامّة:

أ - ابن القيم الجوزية (ت 751هـ):

يقول ابن القيم في كتابه "أعلام الموقعين عن ربّ العالمين"، والذي عقد فيه فصلاً كاملاً بعنوان: "تغير الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمّكنة والأموال والنيات والعوائد"، معلّقاً بذيل هذا الفصل: "هذا فصلٌ عظيم النفع، ووقع بسبب

(1) اجعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، ص46.

(2) الحيدري، كمال: نظرية اثر الزمان والمكان في المعرفة الفقهيّة، مرجع سابق، ص146.

الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة، تكليف ما لا سبيل إليه، ما يُعلم أنَّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإنَّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ مسألة خرجتْ عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليستْ من الشريعة"[1].

ب- أبو إسحاق الشاطبي(ت 790هـ):

يقول أبو إسحاق الشاطبي في كتابه "الموافقات": "إنَّا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد والأحكام العاديّة تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يُمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز"[2].

ويقول في موضعٍ آخر: "النظر في مآل الأفعال مُعتبر مقصود شرعاً، أكانتْ الأفعال موافقة أم مخالفة، وذلك أنَّ المجتهد لا يحكم على فعلٍ من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلاَّ بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"[3].

ج - محمد علاء الدين (ابن عابدين)(ت 1250هـ):

يقول ابن عابدين في رسائله، والتي سُميّت في ما بعد بـ(رسائل ابن عابدين)، ما نصّه: "إعلم أنَّ المسائل الفقهيَّة إمّا أنْ تكون ثابتة بصريح النصّ، وإمّا أنْ تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثيراً منها ما يبنيه المجتهد على ما كان في عُرف زمانه بحيثُ لو كان العُرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أوّلاً، ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد أنَّهُ لابدّ فيه من معرفة عادات الناس، فكثيرٌ من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغيّر عُرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان بحيثُ لو بقي الحكم على ما كان عليه أوَّلاً للزم منه المشقّة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنيّة على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتمّ مقام وأحسن أحكام، ولهذا ترى

---

(1) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب(ت961هـ): إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3، ص30.

(2) الشاطبي، أبو اسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج2، مصدر سابق، ص305.

(3) المصدر نفسه، ص140.

مشايخ المذهب خالفوا ما نصّ عليه المجتهد في مواضعٍ كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بأنَّهُ لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً في قواعد مذهبه"[1].

د - الفقيه الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء:

يقول الزرقاء في كتابه "المدخل الفقهي العامّ" ما نصّه: "الحقيقة أنَّ الأحكام الشرعيَّة التي تتبدَّل بتبدُّل الموضوعات مهما تغيّرت باختلاف الزمان، فإنَّ المبدأ الشرعي فيها واحد؛ وليس تبدّل الأحكام إلَّا بتبدُّل الوسائل والأساليب الموصلة إلى غاية الشارع، فإنَّ تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تُحدّد في الشريعة الإسلاميّة؛ بلّ تمكّنها مطلقة لكي يُختار منها في كلّ زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجاً وأنجح في التقويم علاجاً". وبناءً على ذلك، فإنَّ الأستاذ الزرقاء قد جعل المنشأ لتغيير الأحكام في أحد أمرين، هما:

- فساد الأخلاق وفقدان الورع وضعف الوازع، والذي أسماه بفساد الزمان.
- حدوث أوضاع تنظيميّة ووسائل فرضيّة وأساليب اقتصاديّة.

هـ - الدكتور وهبة الزحيلي:

لقد لخّص الزحيلي في كتابه "أصول الفقه الإسلامي"، ما ذكره الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء، إذ يقول في بحثه، في مبحث تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان: "إنَّ الأحكام قد تتغيّر بسبب تغيّر العُرف أو تغيّر مصالح الناس، أو لمراعاة الضرورة، أو لفساد الأخلاق وضعف الوازع الديني، أو لتطوّر الزمن وتنظيماته المُستحدثة، فيجب تغيّر الحكم الشرعي لتحقيق المصلحة ودفع المفسدة وإحقاق الحقّ والخير، وهذا يجعل مبدأ تغيّر الأحكام أقرب إلى نظرية المصالح المرسلة منها إلى نظرية العُرف"[2].

و- سيد سابق:

يقول سابق: "إنَّ ما لا يختلف باختلاف الزمان والمكان، كالعقائد والعبادات جاء مفصّلاً تفصيلاً كاملاً، وموضّحاً بالنصوصّ المحيطة به، فليس لأحد أنْ يزيد

(1) السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص47.

(2) الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، ج2، ص116.

فيه أو ينقص منه، وما يختلف باختلاف الزمان والمكان: كالمصالح المدنيّة والأمور السياسيّة، والحربيّة، فجاء مُجملاً، مع مصالح الناس في جميع العصور ويهتدي به أولوا الأمر في إقامة الحق والعدل"[1].

وبناءً على ما تقدّم في هذا المبحث؛ نجد أنَّ عامليَّ الزمان والمكان لهما وتأثير على استنباط الحكم الشرعي، غير أنَّ هذا التأثير لا يمسّ أصليَّ التشريع، وهما: القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة، إذ دلّت الآيات القرآنية الشريفة على حصر التشريع في الـلـه، وإنَّهُ ليس مشرّعٌ سواه، إذ يقول عز وجلّ: (إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ)[2]. وإنَّ الشريعة التي جاء بها الرسول الخاتم صلى الله عليه وسلم، والتي تتجسَّد بقوله صلى الله عليه وسلم: "حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة". وعليه، أنْ لا يكون لهذا التأثير – أيّ تأثير عامليّ الزمان والمكان- أي تنافٍ مع خلود هذين المصدرين، وإنَّما تأثيرهما في عملية الاستنباط فقط، وهذا ما صرّح به الأستاذ الزرقاء، إذ أشار إلى هذا الشرط، وهو أنَّ عنصريَّ الزمان والمكان لا يمسّان كرامة الأحكام المنصوصة في الشريعة، وإنَّما يؤثران في الأحكام المُستنبطة عن طريق القياس والمصالح المرسلة والاستحسان، إذ يقول: "قد اتّفقتْ كلمة فقهاء المذاهب على أنَّ الأحكام التي تتبدَّل بتبدّل الزمان وأخلاق الناس، هي الأحكام الاجتهاديّة من قياسيّة ومصلحيّة، أيّ التي قرَّرها الاجتهاد بناءً على القياس أو على دواعي المصلحة، وهي المقصودة من القاعدة المقررة وتغيّر الأحكام بتغيّر الزمان".

ويواصل الأستاذ الزرقاء كلامه، فيقول: "أمّا الأحكام الأساسيّة التي جاءتْ الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصليّة الناهية كحرمة المحرمات المطلقة وكوجوب التراضي في العقود، والتزام الإنسان بعقده، وضمان الضرر الذي يلحقه بغيره وسريان إقراره على نفسه دون غيره ووجوب منع الأذى وقمع الإجرام، وسد الذرائع إلى الفساد وحماية الحقوق المُكتسبة، ومسؤوليّة كلّ مكلف عن عمله وتقصيره، وعدم مؤاخذة بريء بذنب غيره، إلى ذلك من الأحكام والمبادئ الشرعيَّة

---

(1) سيد(ت2000م): فقه السُنَّة، ج1، ص9.

(2) سورة يوسف: الآية 40.

الثابتة التي جاءتْ الشريعة لتأسيسها ومقاومة خلافها فهذه لا تتبدَّل بتبدّل الأزمان؛ بلّ هي من الأصول التي جاءتْ بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال، ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها قد تتبدَّل باختلاف الأزمنة المحدثة"[1].

كما أنَّ كلامه صريح في أنَّ المتغيّر عندهم هو الأحكام الاجتهاديّة لا الأحكام المنصوصّة، ويقصد بالأحكام الاجتهاديّة ما استنبطه المجتهد من القواعد الخاصّة كالقياس والمصالح المرسلة، إذ أشار إلى ذلك المعنى الدكتور وهبة الزحيلي بقوله: "وذلك كائن بالنسبة للأحكام الاجتهاديّة. القياسيّة أو المصلحيّة، المتعلّقة بالمعاملات أو الأحوال المدنيّة من كلّ ما له صلة بشؤون الدنيا وحاجات التجارة والاقتصاد وتغيّر الأحكام فيها في حدود المبدأ الشرعي، وهو إحقاق الحقّ وجلب المصالح ودرء المفاسد. أمّا الأحكام التعبديّة والمقدرات الشرعيَّة وأصول الشريعة الدائمة، فلا تقبل التبديل مطلقاً، مهما تبدّل المكان وتغيّر الزمان، كحرمة المحارم، ووجوب التراضي في العقود وضمان الضرر الذي يلحقه الإنسان تعبيره وسريان إقراره على نفسه، وعدم مؤاخذة بريء بذنب غيره"[2].

وبهذا الصدد، أشار الأستاذ جعفر السبحاني إلى أنَّ المراد من تأثير الزمان والمكان على الاستنباط، هو أنْ يكون تغيّر الوضع موجباً لتبدّل الحكم من دون أنْ يكون في النصّ إشارة إلى هذا النوع من التغيّر، وإلاَّ لو كان التشريع الأوّل متضمّناً لتغيّر الحكم في الزمان الثاني فهو خارج عن موضوع الزمان والمكان، وإنْ كان يمكن الاستئناس به، وعلى ذلك تخرج الموارد التالية عن هذا الموضوع، وهي[3]:

- اختلاف الحكم الشرعي في دار الحرب مع غيرها، مثلاً: لو ارتكب المسلم فعلاً يستتبع الحدّ فلا يُقام عليه في دار الحرب، بخلاف ما لو كان في دار الإسلام. إذ يقول أمير المؤمنين عليه السلام: "لا يُقام على أحد حدّ بدار العدو"[4].

---

(1) الزرقاء، أحمد مصطفى: المدخل الفقهي العام، ج2، ص924-925.

(2) الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، ج2، مرجع سابق، ص1116.

(3) يُنظر: السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص50.

(4) العاملي، الحسن بن علي (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج18، مصدر سابق، ص47.

- من زنى في شهر رمضان نهاراً كان أو ليلاً؛ عُوقب على الحدّ لانتهاكه الحرمة، وكذا لو كان في مكان شريف أو زمان شريف[1].

- اختلاف المجاهدين المتّفقين قبل الفتح وبعدهُ، يقول سبحانه وتعالى: (لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللـهُ الْحُسْنَى وَاللـهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ)[2].

- نسخ الحكم في الزمان الثاني، كما في قوله سبحانه وتعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً)[3]، حيثُ نُسخ بقوله سبحانه: (أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللـهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللـهَ وَرَسُولَهُ وَاللـهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ)[4].

- تغيّر الأحكام بطروء العناوين الثانويّة كالضرر والحرج وتقديم الأهمّ على المهم، والنذر والعهد واليمين وما أشبه ذلك.

بناءً على ما تقدّم، يتبيّن لنا، بأنَّ الأحكام إمَّا أنْ تكون نصيَّة، أو اجتهاديّة وكلاهما يهدفان لتحقيق مصالح العباد، إلاَّ أنَّ الذهنيّة الفقهيَّة في الغالب لا يمكنها أنْ تتصوّر كنه وبُعد مصلحة النصّ، وهدفه، وحكمته؛ فمن التناقض الواضح أنْ يُقال إنَّ مصلحة ما عارضتْ النصّ، فالنصّ هو عدل كلّه ورحمة كلّه، فأيُّ مصلحة تعارض النصّ فلابدّ أنَّها نابعة عن غير الطريق الصحيح.

---

(1) الحلّي، أبو القاسم جعفر بن الحسن (ت676هـ): شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج4، ص941.

(2) سورة الحديد: الآية 10.

(3) سورة المجادلة: الآية 12.

(4) سورة المجادلة: الآية 13.

المبحث الثاني

مفهوم الدين وعلاقته بالثابت والمتغيّر من الأحكام الشرعيَّة

إنَّ المُراد من المضمون للدين والإسلام هو التعاليم التي تظهر بشكل أحكام شرعيّة، أو بصورة إخبار عن بعض من الوقائع الخارجيَّة، أو بشكل وصايا ومواعظ، ومثال ذلك؛ فقد يُقال: الدين الإسلامي هي تلك المنظومة التي تشتمل على ثلاثة أقسام، وهي: الأخلاق، والعقائد، والأحكام.

إنَّ معنى الدين يأتي في كلام علماء الأديان أحياناً بصورة جمع (أديان)، إذ يرون أنَّ لكلِّ نبيٍ صاحب شريعة ديناً. في حين أنَّ القرآن لم يستخدم لفظ (أديان) بالجمع، بلّ إنَّ الدين من عهد آدم إلى خاتم الأنبياء صلى الله عليه وسلم دين واحد؛ وهو الإسلام[1].

لقد كان هذا الدين الواحد طوال حياة البشر يُعرض عليهم بما يتناسب مع إدراكهم وحاجاتهم في كلّ عصرٍ، إلى أوجّه وتمام كماله في عصر النبي الأكرم محمد صلى الله عليه وسلم، وصار يُعرف من ذلك الحين باسم الإسلام. وعليه، فإنَّ المعالجات في جميع الأديان تتشابه من حيثُ الثابت والمتغيّر في أحكامها، كما أنَّ الدين هو عبارة عن مجموعة مستمرة من الأحكام، وإنَّ الدين الإسلامي هو محتوٍ لجميع الأديان التي سبقته، لذا فالدين بهذا المعنى على أربعة مراحل[2]:

المرحلة الأولى: الدين الواقعي النفس الأمري؛ وهو الموجود في علم اللـه تعالى، والذي يُقال لأحكامه الأحكام الواقعيّة.

المرحلـة الثانيـة: الديـن الـذي أبلغـهُ اللـه تعالـى للنبـي صلـى اللـه عليـه وسـلم، وفهّمـهُ النبـي محمـد صلـى اللـه عليـه وسـلم

(1) أكبريّان، حسن علي: الثابت والمتغيّر في الأدلّة النصيّة، ص32 - 33.

(2) المرجع نفسه، ص33.

كما هو – مع ملاحظة ما يتّصف به من عصمةٍ في تلقّي الوحي- منطبق تماماً على الدين الواقعي.

المرحلة الثالثة: الدين الواقعي المبلّغ؛ وهو الدين الذي بُلِّغ من قِبل الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والأئمّة الأطهارعليهم السلام، ويُقطع في هذه المرحلة من الدين والإسلام بأنَّ ما بُلِّغ متطابق مع الدين الواقعي؛ وذلك استناداً إلى دليل العصمة في إبلاغ الوحي.

المرحلة الرابعة: الدين الظاهري الواصل إلينا؛ وهو ما يتلقّاه الباحث الديني من المصادر الدينيّة ويعتبره ديناً. ثمَّ إنَّ مصادر الدين في الفكر الإسلامي الشيعيّ هي: الكتاب، والسُنَّة الشريفة، والعقل. والقرآن الموجود بين أيدينا الآن هو بعينه القرآن الذي تمّتْ قراءته في مرحلة إبلاغ الدين، وأمّا السُنَّة التي تواجدت بين يديَّ الباحث الديني فقد لا تكون متوافقة مع السُنَّة التي كانتْ في مرحلة إبلاغ الدين؛ وذلك لأحد سببين[1]:

الأوّل: إنَّ الرواية التي يأخذ الباحث السُنَّة عنها، أمر جعليّ؛ إذ يعتبرها الباحث الديني حجّة اعتماداً على قاعدة حجيّة قول الثقة.

الثاني: إنَّ فهم الباحث من الرواية يستند إلى أصالة الظهور، والظاهر منها قد يكون مختلفاً عن المراد الواقعي للمعصوم عليه السلام. وهذا الأمر جارٍ أيضاً في فهم القرآن الكريم.

وعليه، فالباحث الديني يتحمَّل – عند مراجعته للقرآن الكريم والسُنَّة الشريفة- أنْ لا يكون فهمه هو الذي قد تمّ إبلاغه من الدين الواقعي بما هو؛ غير أنَّهُ لابدّ أنْ يعلم بطريقةٍ أو بأخرى بأنَّ الطريقة التي يعتمدها في فهمّ الدين هي مطابقة لِما أنزلهُ الله عن طريق الوحي، ومن جهةٍ أخرى، لابدّ أنْ يعلم بأنَّ الله تعالى هو المطّلع على ضعف إدراكه، وعلى ما ستؤول إليه المصادر الدينيّة بعد النبي صلى الله عليه وسلم، هو صاحب الدين الواقعي؛ لذا فهو موقن بأنَّ ما يعتقده من الدين ويقوم به من أعمالٍ هي محلّ رضا الله تعالى؛ وذلك أوّلاً: لأنَّ هذا المنهج في البحث أفضل المناهج التي تتيح للباحث الحصول على أصحّ النتائج وأهمّ الأحكام الإلهيّة[2]. والثاني: لأنَّ الله

(1) أكبريّان، حسن علي: الثابت والمتغيّر في الأدلّة النصيّة، مرجع سابق، ص34.

(2) يُنظر: الهاشمي، محمود: بحوث في علم الأصول، ج3، مرجع سابق، ص185.

تعالى يعذره عند الخطأ بالنتيجة. كما أنَّ العقل عندما يصل إلى القطع في معرفة الدين الواقعي، يعتبر ما وصل إليه هو من الدين الظاهري[1].

من هذا المنطلق، قد تُثار تساؤلات عدّة مفادها: ما هو المفهوم الحقيقي للدين؟ وما هي المفاهيم التي لها صلة بالدين على اعتبار أنَّ الدين يضمّ بالإضافة إلى الأخلاق والعقائد مجموعة من الأحكام تخصّ المكلّف؟ وما هي الآليات التي تُستعمل في استكشاف هذه الأحكام؟ وهل أنَّ هذه الأحكام ثابتة، أم أنَّها متغيِّرة طِبقاً لتغيّر الزمان والمكان؟ وإذا كانتْ متغيّرة فما هي العوامل التي تجعله يتغيّر، أو بالأحرى ما هي العوامل التي تؤثِّر في تغيّر الأحكام؟

والإجابة عن هذه التساؤلات؛ سوف تكون من خلال المطالب التالية تباعاً:

المطلب الأوّل: مفهوم الدين

أوَّلاً: ماهيّة الدين:

إنَّ الدين[2] هو ما اعترف به البشر طيلة تاريخهم، منذُ وجود الخليقة بأنَّهم

---

(1) يُنظر: الأنصاري، مرتضى(ت1281هـ): فرائد الأصول، ج1، ص112.

(2) لقد ذكرتْ أمهات الكتب التي تُعنى باللغة معاني متعدّدة لكلمة الدين، وممّا أحصيناه من معانٍ لهذه الكلمة هي: المذهب، الملّة، الشريعة، السيرة، الورع، الطاعة، العادة، الخضوع، الاستسلام، القهر، الغلبة، الحال، الشأن، المعصية، الذل، الجزاء، المكافأة، الحكم، التدبير، السلطان، الحساب، القضاء، الاستعلاء، الملك. ويُقال أيضاً: بأنَّ الديّان هي مشتقَّة من الدين، ومعنى الديّان هو القاضي والحاكم، وتعني أيضاً القهّار. وعلى صعيد الإنسان، دان الناس أي قهرهم على الطاعة، وقد تعني أيضاً لفظة الدين، العادة والشأن، إذ تقول العرب: "ما زال ذلك ديني وديدني أي عادتي". وبالتأمل في موارد لفظة الدين، فإنَّها ترجع إلى خمسة طوائف: -1 المذهب، الملّة، الشريعة، المعصية، العادة، الطاعة، الورع. -2 الخضوع، الاستسلام، القهر، الغلبة، الاستعلاء، الملك، السلطان. -3 الجزاء، المكافأة، الحكم، التدبير، الحساب، القضاء. -4 الشأن، الحال. -5 الذل، الداء. ومنهم من خصّ لفظة الدين بمعنيين: الجزاء والالتزام، مستدلاً بقول الرسول محمد صلى الله عليه وسلم: "كما تدين تُدان"، أيّ بحسب ما تلتزمه من عقيدة أو سيرة، تُجازى يوم القيامة وتُحاسب. إنَّ حصيلة ما نروم الوصول إليه من معنى الدين في اللغة، إنَّهُ في الأصل بمعنى الطاعة، أو المترتّبة عليها، على نحو الاستعارة كما ذهب إلى ذلك الراغب الأصفهاني، ثمَّ كثر الاستعمال في بعض المعاني المستعملة، استُغني – في دلالتها- عن القرينة، فأصبحتْ حقيقيَّة فيها عند بعض أهل اللغة، أو عند عُرف خاصّ، وربما يكون التمييز بالقرينة لمراد المتكلم تعييناً لأحد المعاني المشتركة، وليس قرينة مجازية صارفة. كما

مدينون به للآلهة وقرارات الغيب وإرادات الآخرين غير المرئية. وعليه، فإنَّ مفهوم الدين والدَيْن، يرقيان إلى ذلك لإصرار الذي اعتمدته الشعوب المختلفة، على اعتبار أنَّ علّة وجودها تتعلق بشيء آخر مغاير لها، وهي مدينة له في وجودها وصيرورتها[1].

لقد تعدَّدتْ التعريفات التي جاءتْ لتعريف الدين، ومشكلة "التعدّد والتنوّع في تعريف الدين لم تنشأ من إشكاليّةٍ عامّة في تعريف المفاهيم المتقاربة من حيثُ المعنى؛ لأنَّ عدم التدقيق في الاستعمال الصحيح والمناسب لهذه المفاهيم وتركها مُجملة قد يؤدِّي إلى انطباعٍ خاطئ للمعنى المقصود منه إذا ما قلنا خضوعه للمترادفات وِفق الذوق الشخصي"[2].

ويرى بعض من الباحثين بأنَّ للفظ الدين معنى مختلف عن المعنى اللغوي، إذ يجد بعضهم بأنَّ هناك نزاع واسع النطاق، وهو مثار بين المتكلمين وعلماء

فُسِّر سبب تسمية هذا اليوم بيوم الدين، فلأنَّ يوم القيامة يوم الجزاء، و(الدين) في اللغة (الجزاء)، والجزاء أبرز مظاهر يوم القيامة، ففي ذلك اليوم تُكشف السرائر ويُحاسب الناس عمّا فعلوهُ بدقة، ويرى كلّ فردٍ جزاء ما عمله صالحاً أو طالحاً. ففي حديث عن الإمام الصادق عليه السلام يقول: "يوم القيامةً هو يوم الحساب"، و(الدين) استناداً إلى هذه الرواية يعني (الحساب)، وقد يكون هذا التعبير من قبيل ذكر العلّة وإرادة المعلول، لأنَّ الحساب دوماً مقدمة للجزاء، ومن المفسّرين من يعتقد أنَّ سبب تسمية (يوم الدين) يعود إلى أنَّ كلّ إنسانٍ يوم القيامة يُجازى إزاء دينه ومعتقده يُنظر: الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، مصدر سابق، ص138؛ ابن منظور، جمال الدين محمد: لسان العرب، ج2، مصدر سابق، ص1468؛ الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب(ت817هـ): القاموس المحيط، ج4، ص225؛ دغيم، سميح: موسوعة الأديان السماويّة والوضعيّة، ص6؛ يُنظر: الشيرازي، ناصر مكارم: الأمثل في تفسير كتاب اللـه المنزّل، ج1، ص42؛ الطباطبائي، محمد حسين(ت1402هـ): الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص21.

(1) عندما يتمكَّن الدين من شعبٍ ما، ويتحوّل إلى طريقة تفكير مسلوك بما يفرضه من عباداتٍ ومعاملات، يصبح مُعتقداً، ومن هذا المنطلق يُعتبر أنَّهُ لا تفريق بين الأديان الوضعيّة (المعتقدات) وأديان الوحي من حيثُ هي جذور تفعل فعلها في سلوك الناس. فنحن عندما نُجسّد الحقائق التي نعتقدها أو نؤمن بها، فإنَّها تصبح مرتبطة كليّاً بكينونتنا العميقة، وبالتالي بشبكة الإدراك التي تتحكم بكلِّ وجودنا وسلوكنا؛ يُنظر: غوشيه، مارسيل: دين المعنى وجذور الدولة، مجلة الفكر العربي، ص32؛ دغيم، سميح: موسوعة الأديان السماوية والوضعية، مرجع سابق، ص7، 8.

(2) شجاعي، علي رضا: تعريف الدين وإشكاليِّة التعدّد، مجلة الحياة، ص211.

الاجتماع[1]، في فهم كنّه الدين، وما يترتَّب عليه من اختلافٍ في تعريفه فيعرّفه أحدهما[2]: "هو جوهرٌ واحد منبعث من الرغبات الداخليَّة للإنسان، التي تتجلَّى بصورٍ مختلفة، في بيئاتٍ ثقافيَّة، واجتماعيَّة مختلفة"[3].

ويعرّفه الآخر بأنَّه: "ظاهرة متكثِّرة ومتباينة في حدِّ ذاتها، تكوّنتْ نتيجة الضرورات الاجتماعيَّة وفي بيئاتٍ ثقافيَّة مختلفة، لكن الذهن الإنساني الميّال إلى التبسيط، افترض له صورة واحدة، اعتماداً على أوجه الشبه بين الأديان"[4].

ثانياً: تعريفات لبعض من الباحثين الغربيين:

أ- "شيلر ماخر" (Schlerier Macher) (ت1834م): "الدين هو مجرد شعور بالاعتماد على المطلق"[5].

ب- "هافلوك آليس" (Havelock Ellis) (ت1939م): "وهو مجرّد إحساس مباشر بالاتحاد مع العالم، أيّ ذوبان الفرديّة في الكونيّة"[6].

ج- "أزوالد شبنغلر" (Oswald Spengler) (ت1936م): "وهو ميتافيزيقا نعيشها ونجربها"[7].

---

(1) فما يفهمه المتكلم غير ما يفهمه الاجتماعي من الدين. لذا، فإشكاليّة التعدّد التي أثارها بعضهم في مسألة تعدّد تعريف الدين، ورجوعها إلى عدم فهم المراد، أو أنَّهم في مفهومٍ معلوم وقد اختلفوا فيه، ليستْ هي كذلك، إذ إنَّ الواقع لا هذا ولا ذاك، فكلّ خلاف مرجعه تعدّد وجهات النظر، فما عرّفه به الكلامي – مثلاً- يختلف عن تعريف التاريخي، أو تعريف عالم الاجتماع – كما أنَّ وجهة نظر التاريخي مهمّة في تحديد بنية المعنى الديني، كما أنَّ البقعة الجغرافيِّة هي أيضاً مهمّة في تحديد الذهنيات والآفاق، صحيح أنَّ التاريخ لا يرقى إلى بداية وجود البشر، ولكنه مُعبّر فعلاً عن بداية تحركهم، أنَّهُ قراءة لذلك التحرك في الزمان والمكان؛ وكذلك الجغرافيا، فلم تعدّ تُدرس في الأبعاد الطبيعيّة معناها، وهو الذي يؤثّر ويتأثّر فيها؛ يُنظر: البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص10.

(2) المرجع نفسه، ص22.

(3) شجاعي، علي رضا: تعريف الدين وإشكاليّة التعدد، مرجع سابق، ص210.

(4) المرجع نفسه، ص210.

(5) غوشيه، مارسيل: دين المعنى وجذور الدولة، مرجع سابق، ص32.

(6) عويّس، عبد الحليم: لا نزاع بين الدين والعلم، ص9.

(7) المرجع نفسه، ص9.

د- "سيغموند فرويد" (Sigmund Freud) (ت1939م): "وهو صورة من الصور التي تتدفق من اللا شعور الإنساني"[1].

ثانياً: تعريفات الباحثين المسلمين:

1 - "هو مجموعة العقائد والمفاهيم والأحكام والأخلاق التي يحملها مذهب ومنهج معيَّن"[2].

2 - "السُنّة والطريقة العامّة لجميع الأمم"[3].

3 - "هو ثورة فكريّة تقود الإنسان إلى الكمال والترقّي في جميع المجالات"[4].

4 - "هو مجموعة قوانين ومقررات، نزل بها الوحي الإلهي على النبي صلى الله عليه وسلم، تعرض تنظيم حياة الناس في كلّ ما يحتاجونه من أمور الدنيا والآخرة"[5].

5 - "هو تكليف العبد عندما يبلغ، الشرائط والعبادات سواءً على مستوى الفرد أم المعاملات الجماعيَّة"[6].

6 - "هو تنزيلٌ سماوي من قِبل الـلـه سبحانه وتعالى على رسولٍ من رسله، أو نبيٍ من أنبيائه"[7].

7 - "هو مجموع التعاليم، والأحكام، والعقائد، والحقائق الوجوديّة، التي يأتي بها

(1) ذكر يونج: وهو عالم النفس الشهير وتلميذ فرويد بأنَّه وإنْ صحّ ما ذكره فرويد، ولكن القول بأنَّ محتويات اللاشعور جميعها منحصرة بالميول الجنسية، التي هربت من شعور الإنسان إلى لا شعوره، هذا القول غير صحيح، فالإنسان يمتلك نفساً باطنةً، ووجوداً لا شعورياً فطرياً طبيعياً، ولا تنحصر محتويات هذا الوجود بما تقدّم إليه من الشعور الظاهر، كما توهّم فرويد؛ ففي الواقع، قد نجح فرويد حين اكتشف اللاشعور، ولكنه فشلّ في اعتقاده بأنَّ محتويات اللاشعور جميعها مُؤلفة ممّا يطّرده الشعور. كما يعتقد يونج بأنَّ الدين من تلك الأمور المتواجدة في اللاشعور بصورةٍ فطريّةٍ وطبيعية؛ يُنظر: مطهري، مرتضى(ت1979م): رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، ج1، ص143، 144.

(2) العاملي، حسن مكي: بداية المعرفة، ص18.

(3) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج1، ص358.

(4) السبحاني، جعفر: الإلهيات، ج1، ص6.

(5) القبانجي، أحمد: الإسلام المدني، ص25.

(6) دغيم، سميح: موسوعة الأديان السماوية والوضعية، مرجع سابق، ص7.

(7) الهاشمي، كامل: الثابت والمتغيّر في الفكر الديني، ص3.

النبي من قِبَل الـلـه سبحانه وتعالى، مباشرةً بواسطة الوحي الإلهي، أو عن طريق أحاديث النبي، أو الرسول الخاصّة، والتي لا تكون وحياً سماويّاً"[1].

8 - "هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهيّة"[2].

إنَّ التعريفات التي أوردناها بمجموعها قد تعطي الصورة الواضحة والحقيقيَّة لمفهوم الدين، أي أنَّ التعريف من خلالها يكون تعريفاً جامعاً مانعاً. وبناءً عليه، إنَّ لكلمة الدين مصطلحات متعدِّدة، وكلُّ أهل اصطلاح يقصدون من دون القرينة الصارفة، ما هو معنى حقيقي عندهم، إذ يتبادر إلى الذهن في إطار عُرفهم الّلغوي دون غيرهم، فإذا وصف المسلم شخصاً بالتديُّن فلا يعني بالضرورة الالتزام بالإسلام، دون ديانة أخرى، وبالعكس.

ثالثاً: إشكاليّة الثابت والمتغيّر في الدين:

إنَّ الإسلام – كما هو مسلّمٌ به- هو دين آخر الأنبياء، يقول تعالى: (مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ الـلـهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ الـلـهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا)[3]، وهو دين الـلـه الذي لا يعتريه النقص، قال تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا)[4].

كما أنَّ مسألة خاتميّة الإسلام وخلودهُ، تُعدُّ من ضروريات الدين التي لا تحتاج إلى ثبات، ومن الواضح أنَّ خلود الإسلام يُلازم إثبات أحكامه، وعدم تغيُّرها مع مرور الزمان أو اختلاف الأقوام[5]؛ ذلك أنَّ عدم ثباتها في جميع الأحوال يعني في الواقع فقدانه القدرة على تأمين حاجات الإنسان في ظروفٍ مختلفة، وهو خلاف

---

(1) إنَّ الدين لا يحاول إرجاع البشر إلى الجهل والتخلُّف؛ بلّ هو ثورة فكريّة تقودهم إلى الكمال والترقّي في جميع المجالات، وما هذه المجالات إلاَّ أبعاده الأربعة: 1 - تقويم الأفكار والعقائد وتهذيبها عن الأوهام. 2 - تنمية الأصول الأخلاقيّة. 3 - تحسين العلاقات الاجتماعيّة. 4 - إلغاء الفوارق العنصريّة والقوميّة؛ السبحاني، جعفر: الإلهيات، ج1، مرجع سابق، ص6؛ الهاشمي، كامل: الثابت والمتغير في الفكر الديني، مرجع سابق، ص4.

(2) عليّان، رشدي، الساموك، سعدون: الأديان دراسة تاريخية مقارنة، ص23.

(3) سورة الأحزاب: الآية 40.

(4) سورة المائدة: الآية 3.

(5) يُنظر: الصافي، لطف الله: الأحكام الشرعيَّة ثابتة لا تتغيّر، ص55.

كونه خالداً، ومضافاً إلى الملازمة المذكورة والبراهين التي أقامها بعضهم[1]، نرى ما يبرهن على ثبات الأحكام الإسلاميّة من خلال الروايات الواردة في هذا الصدد؛ إذ يقول الإمام الصادقعليهم السلام: "حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره"[2].

ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ اختلاف حياة البشر وتعدّد ثقافاتهم، من خلال تعايشهم في أماكنٍ وبيئات مختلفة، بالإضافة إلى تباين الثقافة من زمنٍ إلى آخر؛ بلّ إنَّ هذه الثقافة قد تختلف حتى في الزمن الواحد. إذن كيف تستقيم الحياة مع ثبات الأحكام الشرعيَّة؟ وكيف يمكن للدين وهو ثابت أنْ يعالج الإشكالات الآنيّة في خضمّ عالمٍ متغيّر؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات تكمن في موقفين[3]:

الموقف الأوّل: هناك ثمّة تضادٌّ بين ثبات الأحكام وبين حصول تغيّر في المسائل الحياتيّة، ولهذا السبب، ينبغي أنْ تكون الأحكام الدينيّة شاملة للأمور الثابتة فقط، بخلاف الأمور المتغيّرة فهي خارجة رأساً عن موضوع أحكام الدين، وفي الواقع، يوجد هنا جانبان: الأوّل كُبرويّ؛ وهو أنَّ الأحكام الإسلاميَّة شاملة لخصوص الأمور الثابتة لحياة الإنسان، والثاني صُغرويّ؛ وهو تحديد الأمور الثابتة والأمور المتغيّرة في حياة الإنسان، وفي هذه الحالة يمكن افتراض أنَّ الشؤون المختلفة لحياة الإنسان تنحصر في أربعة مجالات، وهي[4]:

1 - علاقة الإنسان بالطبيعة: وتشمل هذه العلاقة نوع الطعام واللباس والمسكن والوسائل التي يستخدمها في حياته.

2 - علاقة الإنسان بالإنسان: وتتمحور هذه العلاقة بالعلاقات العائليَّة والاجتماعيّة داخل المجتمع الواحد، وعلاقة المجتمعات في ما بينها، وهذه العلاقات تتكفّل بتنظيمها القوانين المدنيّة والقضائيّة والقوانين الدوليّة.

---

(1) يُنظر: أكبريّان، حسن علي: الثابت والمتغيّر في الأدلّة النصيّة، مرجع سابق، ص27 - 28.

(2) الكلينّي، محمد يعقوب: الكافي، ج1، ص58.

(3) أكبريّان، حسن علي: الثابت والمتغيّر في الأدلّة النصيّة، مرجع سابق، ص29 - 30.

(4) المرجع نفسه، ص30.

3 - علاقة الإنسان بنفسه: من قبيل تهذيب النفس.

4 - علاقة الإنسان بالـله تعالى: كتأدية العبادات والشعائر والطقوس المفروضة.

وفي هذه الحالة، من الممكن أنْ يعتبر شخص أنَّ الأمور الثلاثة الأولى من الأمور المتغيّرة، وأنَّ الأمر الأخير هو الثابت فقط، وتبعاً لذلك، يرى أنَّ هذه الأمور الثلاثة خارج دائرة اهتمام الدين وأحكامه. كما أنَّه من الممكن أنْ يعتبر الإنسان بأنَّ الأمر الأوّل هو المتغيّر فقط، والأمور الثلاثة الأخيرة ثابتة وداخلة في دائرة الأحكام الإسلاميَّة. أو يمكنه أنْ يعتبر الأمور الأربعة كلّها ثابتة، أو كلّها متغيّرة. لذا، فمن يختار الجهة الأولى – بدءاً بالعلمانيين وانتهاءً بالاجتماعيين- يمكنهم أنْ يضعوا هذه الأمور موضع التشكيك، لأنَّ المُعتبر في هذه الجهة هو كبرى المسألة فقط، غير أنَّ الاختلاف بينهم إنَّما هو في خصوصّ الصغرى فقط[1].

الموقف الثاني: أنَّهُ لا تضادّ بين ثبات الأحكام الدينيّة وبين تغيّر حياة البشر، وأنَّ الشريعة الثابتة قد لاحظتْ مسألة تغيّر الحياة في أحكامها، وشملتْ جميع هذه الحالات المتغيّرة، وإنَّ وجود المرونة في بعضٍ من الأحكام الثابتة يمكنها القيام بمهمّة إدارة الأمور المتغيّرة في حياة الإنسان والمحافظة على ثباتها وشموليّتها[2].

رابعاً: الدين وإشكاليّة تحقيق المصالح الإنسانيَّة:

إنَّ ابتناء الدين في أحكامه على المصالح والمفاسد، ومحاولة ادراك هذه المِلاكات هي من خصوصيات الشريعة – كما هو معروف-؛ لذا، فالمقصود هنا، هو أنَّ الشريعة إذا حكمتْ بحكمٍ إلزامي من وجوب أو حرمة، فهناك مصلحة مُلزمة في الأوّل، ومفسدة مانعة في الثاني، لأنَّ الشريعة الإسلاميَّة شريعة أنزلها الـله على نبيّه لتأخذ بيد الإنسانيَّة إلى الخير والكمال، وتحقيق سعادة الإنسان في الدارين، فلا تشتمل على جور أو فساد؛ لأنَّها من وضع الكامل المطلق الذي يبغي الهداية والصلاح لعباده.

من هنا، فإنَّ الشريعة، "مبناها وأساسها في الحكم مصالح العباد في المعاش

---

(1) أكبريّان، حسن علي: الثابت والمتغيّر في الأدلّة النصيّة،مرجع سابق، ص30.

(2) المرجع نفسه، ص30.

والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، فكلّ مسألة خرجتْ من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليستْ من الشريعة وإنْ أُدخلتْ فيها من التأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه"[1].

لذا، فأحكام الدين الإسلامي لم تنزل دفعة واحدة؛ بلّ نزلتْ حسب الوقائع والحوادث، وهذا التدرّج في التشريع الغرض منه التسهيل على المكلّف، وترويض النفس الإنسانيَّة على القبول والامتثال، إذ يصعب انقيادها لو فوجئت بالأحكام، خصوصاً في الممارسات التي اعتادتها، ونشأت، ودرجت عليها، فقد نزل القرآن في بيئة تلتزم بقيمٍ صارتْ جزء من حياة الناس، وسلوكهم اليومي، ويشقّ عليهم تقبّل حكم ينهاهم عمّا اعتادوا عليه، وتنفّر طباعهم عن الالتزام بما تقتضيه؛ لذلك، فقد سلكتْ الشريعة طريق التدرّج في إبلاغ هذه الأحكام، لتتهيّأ النفوس للقبول، لترويض الطباع على التسليم والإنقياد... ومن مصاديق هذا الأمر ما ورد في القرآن الكريم في كيفيّة تشريع حرمة الخمر، إذ إنَّ ما نزل في الخمر، في قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبيِّنُ اللـهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ)[2]، فامتنع بعض من الناس ترجيحاً لدفع الإثم على جلب المنفعة، ثمَّ نزل التحريم الذي اختصّ بالشرب في حال الصلاة، وذلك في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ)[3]؛ ثمَّ نزلتْ في آخر الأمر آية التحريم الشاملة، وهي قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)[4].

كما أنَّ الدين يمتاز بعدَّة امتيازات، منها: العالميّة، والاستمرار، والشموليّة، لكلِّ جوانب الحياة، فهو لم يتأطّر بزمانٍ ولا مكان معيّنين، ولا يختصّ بطبقةٍ من الناس، ولا

---

(1) الجوزيّة، محمد بن القيم: إعلام الموقعين، ج3، ص14 - 15.

(2) سورة البقرة: الآية 219.

(3) سورة النساء: الآية 43.

(4) سورة المائدة: الآية 90.

بخصوص جنسٍ ما، فهو لجميع الناس في شتّى أقطار الأرض، عربيّهم وأعجميّهم، أبيضهم وأسودهم، شرقيّهم وغربيّهم، في أيّة بقعةٍ وُجدوا، وفي أيّ زمانٍ عاشوا، فدعوته عامّة للناس، وبالوقت ذاته فإنَّهُ يستوعب مختلف جوانب الحياة الإنسانيَّة، ويقدّم الحلول لجميع مشكلاتها، وقد دلّ على ذلك النصوصّ الكثيرة، لا سيّما النصوصّ التي وردتْ في القرآن الكريم، والتي يمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف[1]:

الطائفة الأولى: ما صرّح فيها بالعموم لجميع الناس من حيث الزمان والمكان، منها:

- قوله تعالى:(إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ)[2].
- قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ الـلـهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا)[3].
- قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)[4].
- قوله تعالى: (الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ)[5].

الطائفة الثانية: ما دلّ على خاتميّة الدين الإسلاميّ، وهذه الطائفة أوضح ممّا تقدّمتْ في عمومها بالنسبة إلى عموم الزمان من قبيل قوله تعالى:(مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ الـلـهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ الـلـهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا)[6].

الطائفة الثالثة: ما دلّ على كمال الدين، وتماميّة الشريعة، واستيعابها لجميع الأحكام التي ينبغي أنْ تُشرّع، نحو قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا)[7].

---

(1) الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، ص33.

(2) سورة الأنعام: الآية 90.

(3) سورة الأعراف: 158.

(4) سورة الأنبياء: الآية 107.

(5) سورة إبراهيم: الآية 1.

(6) سورة الأحزاب: الآية 40.

(7) سورة المائدة: الآية 3.

وبناءً على ما تقدّم، فإنَّ مجموع هذه الآيات، تدلّ على أنَّ الدين قادر على تلبية احتياجات البشر التشريعيّة، وتغطية كلّ ساحات الحياة، في أيّ مقطعٍ زمني وفي أيّةِ بقعةٍ من أقطار الأرض، سواءً أكان ذلك في المسائل العباديّة والروحيّة، أم المسائل التربويّة والأخلاقيّة، أم المسائل الاقتصاديّة أم الحقوقيّة؛ وسواءً تعلّق بالفرد أم المجتمع أم الدولة، وإلاَّ فإنَّ عدم تقديم الإجابة الكاملة، ولو لواحدةٍ من مسائل الحياة المعاصرة ومشكلاتها، يُعدُّ اعترافاً ضمنيّاً بعدم تماميّة الدين.

المطلب الثاني: منهج الفقه والاجتهاد وعلاقتهما بالزمان والمكان

أولاً: مفهوم الفقه:

تعدَّدتْ الآراء التي جاءتْ لكي تعرّف علم الفقه[1]، فهي متعدّدة بحسب تعدّد وجهات النظر، ولذا قد اكتنف هذا الاصطلاح تعريفات متعدِّدة، منها:

---

(1) لقد ذكرت المعاجم اللغويّة أنَّ لكلمة الفقه معانٍ عدّة يدلُّ عليها السياق العامّ للكلمة، منها: 1 - الفهم، وهو ما ذكره الراغب الأصفهاني، وهو الأصل – كما ذهب إليه أغلبهم- في معنى هذه الكلمة، ثمَّ خُصّ به علم الشريعة، والعالِم به يُسمّى فقيه. وقد ذهب البعض الآخر على أنَّ الفقه هو: "التوصُّل إلى علمٍ غائب بعلمٍ شاهد، وهو أخصّ من العلم"، ثمَّ قالوا: "هو العلمُ بأحكامِ الشريعة". كما أنَّ هذه الكلمة قد وردتْ في القرآن الكريم، وقد فُسّرتْ بذات المعنى، وهو (الفهم)، منها: قوله تعالى: (فَمَا لِهَؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا) (سورة النساء، الآية 78)، قوله تعالى: (قَالُواْ يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ) (سورة هود، الآية 91). 2 - الفطّنة، وهي من المعاني التي تدلُّ عليها هذه الكلمة. و(فُقه) من باب ظرف، أي صار فقيهاً، و(فَقهه) الـلـه (تفقيهاً)، و(تَفَقّه)، إذا تعاطى ذلك، و(فاقههُ)، باحثه في العلم. فيما يرى بعض من الباحثين أنَّ هناك خلطاً في بيان معنى كلمة الفقه بين الاستعمال اللغوي العامّ، والاستعمال الاصطلاحي الخاصّ، والجامع بين جميع هذه الاستعمالات، وهو: (الفهم) إلاَّ أنَّ بعضها بمعناه العامّ، والآخر بمعناه الخاصّ. قال الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتابه "العين": "الفقه: العلم بالدين، يُقال: فقه الرجل يفقه فقهاً فهو فقيه. وفقه يفقه فقهاً إذا فهم، وأفقهته: بيّنتَ له الفقه، والتفقّه: تعلّم الفقه". وقال جمال الدين بن منظور في كتابه "لسان العرب": "الفقه: العلمُ بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين، لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم، كما غلب النجم على الثريّا". وذكر إسماعيل بن حماد الجواهري في "الصحاح": "الفقه: الفهم. قال إعرابي لعيسى بن عمر شهدتُ عليك بالفقه. تقول منه: فَقِهَ الرجلُ بالكسر، وفلان لا يفقه، وأفقهتك الشيء. ثمَّ خُصّ به علم الشريعة، والعالِم به فقيه، وقد فَقُهَ بالضمّ فقاهة. وفقّهه الـلـه وتفقّه إذا تعاطى ذلك"؛ الأصفهاني، الراغب: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، مصدر سابق، ص642؛ ابن منظور، جمال الدين محمد: لسان العرب، ج13، مصدر سابق،

- "العلم بالأحكام الشرعيَّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة"[1].

- "هو عمل العقل الإسلامي في فهم الوحي والاستنباط منه، لضبط وقائع الحياة، وفق أمر الـلـه تعالى ونهيه كما يفهمها المسلم"[2].

- "هو العلم بالأحكام الشرعيَّة العلميّة المُكتسبة من أدلّتها التفصيليّة"[3].

- "هو مجموعة الأحكام الشرعيَّة العلميّة الثابتة لأفعال المكلّفين"[4].

ص522؛ الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، مصدر سابق، ص509؛ الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، ج4، مصدر سابق، ص289؛ الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، ج3، مصدر سابق، ص370؛ الجواهري، إسماعيل بن حماد(ت400هـ): الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج6، ص2243؛ البهادلي، أحمد كاظم: مفتاح الوصول إلى علم الأصول، ج1، ص22.

(1) يُطلق – أيضاً- على مجموعة الأحكام الشرعيَّة الفرعيّة وإنَّ لم تكن معلومة. وتوسّع بعضهم في تعريفه إلى ما يشمل الوظائف العلميِّة المجعولة من قِبل الشارع أو من قِبل العقل عند عدم العلم بالحكم الشرعي، مثل: وظيفة الاستصحاب أو البراءة أو الاحتياط، وإذا ما أردنا توضيح التعريف نلاحظ ورود عدّة قيود فيه، منها: أ- إنَّ تقييد العلم بالأحكام، ليخرّج العلم بالذوات، مثل العلم بالنباتات والجمادات والحيوانات؛ ب- والتقييد بالشرعيَّة، ليخرّج العلم بالأحكام غير الشرعيَّة، كالأحكام النحويّة والتاريخيّة والطبيعيّة وغيرها من الأحكام المعلومة للإنسان ولم تكن مأخوذة من الشارع المقدس؛ ج- والتقيّد بالشرعيَّة الفرعيّة، ليخرج عن التعريف العلم بالأحكام الشرعيَّة الأصوليّة، كالعلم بأصول الدين أو العلم بأصول الفقه، أو غيرهما. وقد قيّد بعضهم الشرعيَّة بالعمليّة، ومرد هذا القيد لأنَّهُ يخرّج العلم بالأحكام النظريّة كالاعتقادات؛ د- والتقييد بـ"عن أدلّتها"، ليخرّج علم الـلـه وعلم النبي صلى الله عليه وسلم بالأحكام الشرعيَّة الفرعيّة لأنَّ علمهما لم يكن عن دليل، لأنَّ علم الـلـه عين ذاته المقدّسة، وعلم النبي صلى الله عليه وسلم مُستفاد من الوحي، لذا لا يُسمّى الـلـه والنبي صلى الله عليه وسلم فقيهاً في الاصطلاح؛ - وقييد التعريف الأدلّة بكونها تفصيليّة، لإخراج علم المقلد بالعلم بالأحكام الشرعيَّة ليعمل بها، ودليله على كلّ مسألة هو دليلٌ إجمالي لا تفصيلي، وهو: إنَّ هذا الحكم أفتى به مقلدي المجتهد العادل، وكلُّ ما أفتى به مقلدي فهوٍ حجّة في حقي؛ يُنظر: الآمدي، سيف الدين علي بن محمد(ت631): الأحكام في أصول الأحكام، ج5، ص7؛ البهادلي، أحمد: مفتاح الوصول إلى علم الأصول، ج1، مرجع سابق، ص22-23؛ الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن، ص15.

(2) القرضاوي، يوسف: الشريعة بين الثابت والمتغير، برنامج الشريعة والحياة، انترنت: 18 آب 20013.

(3) الأنصاري، زكريا بن محمد(ت926هـ): فتح الوهاب، ج1، ص8؛ السقّاف، حسن بن علي: فتح المعين، ج1، ص6.

(4) الساهر، شوقي: المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص17 - 18.

إنَّ هذه التعريفات هي ما ورد في تعريف علم الفقه بوجهٍ عامّ، أمّا علم الفقه المقارن؛ فقد ذُكرتْ عدّة تعريفات منها:

- "هو جمع الآراء المختلفة في المسائل الفقهيَّة على صعيدٍ واحد دون إجراء موازنة بينها"[1].
- "هو جمع الآراء الفقهيَّة المختلفة، وتقييمها، والموازنة بينها، بالتماس أدلّتها وترجيح بعضها على بعض"[2].

وعلى ما يبدو أنَّ تعريف الفقه بـ: "العلم بالأحكام الشرعيَّة الفرعية عن أدلتها التفصيليّة"[3]، هو الأقرب من باقي التعريفات لمعنى الفقه، خصوصاً إذا ما سلّمنا بمبدأ التخصص في العلوم الدينيّة الإسلاميّة. وبناءً على ذلك، نستنتج ممّا ذُكر من تعريفاتٍ في الفقه أمور عدّة، وهي:

- إنَّ الفهم والفطّنة أقرب الدلالات اللغويّة لكلمة (الفقه).
- اختصاص كلمة الفقه بالأحكام الشرعيَّة.
- إنَّ الفقه من العلوم الشريفة، وهذه الشرفيّة مُكتسبة من شرفيّة المصدر.

وبناءً على ما تقدّم، نجد أنَّ إطلاق الفقه على العلم بخصوص الأحكام العمليّة معنى مُستحدث، لا سيّما أنَّ الأحكام العمليّة لا تمثّل كلّ الدين، بلّ جزءاً يسيراً منه، كما أنَّ استعمال القرآن الكريم لا يساعد على التخصيصّ بالأحكام

(1) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص9.

(2) المرجع نفسه، ص9.

(3) إنَّ الأحكام الفرعيّة تقابل الأصوليّة، وهي الأحكام التي لا تتعلّق بالمكلف من حيثُ عمله في المجالات المذكورة. وهذه تشمل أصول الاعتقاد من قبيل الإلوهيّة والوحدانيّة والنبوّة وما إليها، وأصول الفقه من قبيل حجيّة الخبر الواحد وحجيّة ظواهر الكتاب وغيرها. والفقهاء يستنبطون في علم الفقه وعملهم الفقهي أحكام أعمال الإنسان وعلاقاته بنفسه وبالناس والطبيعة المستمدة من قواعد الشريعة ومن أصولها ومبادئها العامّة بحسب تطوّر الحياة التي تولد الحاجات وتطرح الأسئلة عن صحة، أو عدم صحة هذا السلوك، أو ذاك السلوك؛ شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص13 - 14.

العمليّة، فقوله تعالى: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ)[1].

وعليه، فإنَّ الفقه لم يُستعمَل لخصوص الأحكام العمليّة. كما أنَّنا لو دققنا في السُنَّة النبويّة نجد أنَّ كثيراً منها يتضمّن التدبيرات والسياسات والأحكام التنظيميّة والإداريّة، وهي تختلف عمّا يُسمّى اليوم بالأحكام العمليّة، وما يطلق الفقهاء عليه بفقه الحلال والحرام؛ لذا، فقد كان للنبي صلى الله عليه وسلم منصبان: الأوّل، منصبه كمبلّغٍ مبيّن للشريعة؛ والثاني، منصبه كقائدٍ لمجتمعٍ، ومدبّرٍ، ومنظّمٍ لمجتمعٍ يؤسّسُ في ضوء الشريعة، كما أنَّه يعيش في مجتمعٍ يُعتبر عضواً فيه يتفاعل معه، فالنبي صلى الله عليه وسلم بالعنوان الثاني يمثّل الحاكميّة والإدارة والتدبير للمجتمع، ولا تختصّ ممارساته وأفعاله ببيان الحلال والحرام، فهو كما كان يمارس دور المبيّن للأحكام والمنذر والمبشِّر، كان أيضاً يقوم بمهمّة الحاكم والمدير للدولة التي أنشأها، ويمارس إلى جانب ذلك حياته الفرديّة، ولا ينحصر ذلك بما ذُكر، فلا يصحّ أنْ نلاحظ السُنَّة النبويّة في المجال الفردي الضيق، أو الأحكام العمليّة، وإهمال ما تتضمّنه من تدابيرٍ ونُظم[2].

من هنا، يرى العلاّمة محمد مهدي شمس الدين(ت2001م) أنَّ ما تعارف عليه من عدّ آيات الأحكام في القرآن الكريم خمسمائة آية، فيه الكثير من التسامح، إذ يكون أكثر من تسعة أعشار القرآن الكريم بناءً على مواعظ وقصص وعقائد؛ وبذلك تكون آيات الأحكام أقل من العُشر، علماً بأنَّ آيات العقائد أيضاً أقلّ من العُشر. ويذهب الشيخ شمس الدين إلى أنَّ آيات الأحكام أكثر بكثير ممّا تعارف عليه الفقهاء والأصوليون، وأنَّها تتجاوز الألف، ويرى أنَّ هذا الخلل ناشئ من المنهجيّة التي يتعاطونها مع الفقه في تخصيصه بفقه الأفراد، نحو: عبادة الفرد، تجارة الفرد، جريمة الفرد، مع غفلتهم عن البُعد التشريعي للمجتمع والأمّة في المجال السياسي والتنظيمي، والعلاقات الداخليّة في المجتمع، وعلاقات المجتمع الإسلامي مع المجتمعات الأُخرى غير المسلمة[3].

---

(1) سورة التوبة: الآية 122.

(2) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص48 - 49.

(3) يُنظر: شوربا، زينب إبراهيم: نحو فهم معاصر للاجتهاد، ص14 - 15.

ثانياً: منهج الفقه والأصول:

1 - مفهوم المنهج:

يُعرّف المنهج[1] بتعرّيفاتٍ عدّة، منها: "هو خطوات مُنظمة يتّخذها الباحث لمعالجة مسألة أو أكثر ويتتبّعها للوصول إلى نتيجة"[2]. وعرّفه الدكتور عبد الرحمن بدوي بتعريفين: الأوّل: "هو البرنامج الذي يحدّد لنا السبيل للوصول إلى الحقيقة"؛ أمّا الثاني: "هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامّة تهيمن على سير العقل وتُحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[3]. ويشتمل علم المناهج دراسة للقواعد العامّة في أيّ بحثٌ يضمّ الاستنباط والاستقراء، وهما جزء ممّا يتناوله علم المنطق. أمّا المناهج الخاصّة، فهي دراسة لمنهج البحثّ في كلّ تلك العلوم، إذ يختلف منهج علمٍ ما باختلاف موضوعه، ومن هذه المناهج[4]:

أ- المنهج العقلي: وهو دراسة الأفكار والمبادئ العقليّة، ويقوم على قواعد

---

(1) كلمة "المنهج" مشتقّة من نهج، وقد جاءتْ هذه اللفظة في المعاجم اللغويّة بمعانٍ متقاربة، كما جاء ذلك في لسان العرب: "طريق نهج: بيّن واضح، وهو النهج. طرق نهجة، وسبيل منهج: كنهج الطريق: وضّحه. والمنهاج كالمنهج. والمنهاج: الطريق الواضح. ونهجتُ الطريق: سلكته. والنهج: الطريق المستقيم". وجاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) (سورة المائدة: الآية 48). وجاء في المصباح المنير للفيومي(ت770هـ) في معنى المنهج: "نهج الطريق ينهج – بفتحتين- نهوجاً: وضح واستبان وأنهج بالألف مثله، ونهجته وأنهجته: أوضحته، يُستعملان لازمين ومتعدّيين". وفي حديث عبد الله بن عباس(ت68هـ): "لم يمت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ترككم على طريق ناهجة، أي واضحة بيّنة". وقد أورد عبد علي الحويزي(1112هـ) في تفسيره "نور الثقلين": "المنهج: الشرعة، والمنهاج: سبيل وسُنَّة"؛ ابن منظور، جمال الدين محمد: لسان العرب، ج2، مصدر سابق، ص383؛ الفيومي، أحمد(ت770هـ): المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي،ص627؛ الحويزي، عبد علي: تفسير نور الثقلين، ج1، ص573.

(2) الجوهري، أبو العباس: الصِحاح "تاج اللغة وصِحاح العربية"، ص 437.

(3) بدوي، عبد الرحمن: مناهج البحث العلمي،ص5 - 6؛ الفضلي، عبد الهادي: أصول البحث، ص54 - 56.

(4) يُنظر: زيدان، محمود: مناهج البحث الفلسفي، ص21 - 23.

علم المنطق الأرسطي، فيلتزم الحدود والرسوم في التعريف، والقياس والاستقراء، والتمثيل في الاستدلال، وهذا المنهج هو المُعتمد في أصول الفقه[1].

ب- المنهج الاستدلالي: "وهو منهج يبدأ من قضايا مبدئيّة مسلّمٌ بها إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة، دون الالتجاء إلى التجربة، ويتمُّ هذا بواسطة القول أو بواسطة الحساب"[2]، ويُقسم إلى الاستنباط والاستقراء.

ج- المنهج التجريبي: "وهو منهجٌ بُدء فيه من جزئيّات أو مبادئ غير يقينيّة إلى قضايا عامّة وبالاستعانة بالملاحظة والتجربة لضمان صحة الاستنتاج"، وهو ما يصح أنْ يُطلق عليه تسمية "المنهج الاستقرائي"[3]. غير أنَّ السيد محمد باقر الصدر يذهب في كتابه "الأُسس المنطقيّة للاستقراء" إلى أنَّ المنهج التجريبي لا يمكنهُ أنْ يقدّم الأساس المنطقي للاستقراء[4].

لذا، فإنَّ لكلِّ علم منهاجه الخاصّ الذي تفرضه طبيعة موضوعهُ؛ بلّ إنَّ المنهج قد يُستكشف بعد القيام بالبحثّ العلمي عبر ملاحظة الخطوات الفكريّة والعلميّة، ثمَّ القيام بوصفها وتحليلها، وتصنيفها، ومناقشتها ونقدها؛ كلّ ذلك، من أجل صياغتها صياغةً نظريّة منطقيّة قد تفيد الباحث في بحثه، وتجعلهُ أكثر وعياً لطبيعة عمله[5].

كما أنَّ هناك معنى آخر للمنهج، وهو إعطاء المنهج نفسه معنى (المعرفيّة)، أو (الإبستمولوجيا)؛ إذ "إنَّ الضابط المنهجي يعني: القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفيّة الناظمة بتحدُّد واضح للأفكار، فالمنهجيّة تقنين للفكر، لكنَّها معرفة المعرفة، إذ شُرط اعتبار المعرفة المنهجيّة هو تمتُّعها بطبيعة تقنينيّة، ومن دون هذا التقنين يتحوّل الفكر إلى تأملاتٍ وخاطراتٍ انتقائيّة"[6].

---

(1) يُنظر: زيدان، محمود: مناهج البحث الفلسفي، ص22.

(2) بدوي، عبد الرحمن: مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص18.

(3) المرجع نفسه، ص18.

(4) الصدر، محمد باقر: الأسس المنطقيّ للاستقراء، ص7.

(5) الجابري، محمد عابد: مدخل إلى فلسفة العلوم، ص34 - 35.

(6) جرادي، شفيق: مقاربات منهجيّة في فلسفة الدين، ص65.

من هنا، يأتي الأصولي ليدرس في علم الأصول – بناءً على ما تقدّم من مناهج - الخبر أو الظهور مثلاً، لإثبات حجيّتيهما أو عدمها، كما يدرس القياس لمعرفة إمكان الانتفاع به في عمليّة الاستنباط؛ لأنَّ هذه الأمور وأمثالها صالحة في حدّ ذاتها بغضّ النظر عن التأييد الشرعي للتوسّل بها لاستنباط الحكم الشرعي، إذ يقوم الأصولي بعملٍ شاقّ في البحثّ في الأدلّة الشرعيَّة والعقليّة ليعرف هل أنَّ الشارع جعلها حجّة أم لا؟ وهل أجاز الاستناد إليها في اكتشاف الأحكام الشرعيَّة أم لا؟ وذلك لأنَّ تلك الأمور تُعتبر دلالات ظنّيّة على الحكم الشرعي، وليستْ قطعيّة حتى يمكن الاعتماد عليها من دون الاستفسار من الشارع المقدّس، وإذا ثبت في علم الأصول حجّيّة عنصر من تلك العناصر، فهذا يعني أنَّ الأصولي قد أثمر جهده عن تقديم قاعدة ونظريّة ممهّدة في عمليّة الاستنباط، وهذه القاعدة والنظريّة تبقى بلا فائدة ما لم يوجد لها موارد تُطبّق عليها، وينتج منها استخراج حكم شرعي ينتفع منه المكلف[1].

إنَّ حجّيّة الظهور – كما أشرنا إلى ذلك- لا جدوى منها إذا لم تُمارس في الكلام الذي ينبئ عن مراد المتكلّم، وبناءً على ذلك، فإنَّهُ يحتاج إلى آيةٍ أو روايةٍ ليبحث في مفرداتها اللغويّة ودلالاتها، وهذه الآيات والروايات تمثّل عناصر خاصّة، في ما تمثّل حجّيّة خبر الثقة مثلاً، أو حجّيّة القياس عناصر مشتركة، وهاتان المجموعتان من العناصر المشتركة والخاصّة تمثّلان العصب الحياتي لعمليّة الاستنباط، في ما تبحث العناصر المشتركة في علم الأصول، تبحث العناصر الخاصّة في علم الفقه، ولابدّ من كِلا المجموعتين ليمكن للفقيه التوصّل إلى الحكم الواقعي، فلا الآية أو الرواية تنفع بمفردها، ولا حجّيّة الظهور أو حجّيّة الخبر تنفع في ذلك[2].

وبانضمام بحوث علم الأصول إلى بحوث علم الفقه تكتمل عمليّة الاستنباط فإنَّ النظريّة دائماً تحتاج إلى التطبيق، في ما يمارس الأصولي "وضع النظريات العامّة عن طريق تحديد العناصر المشتركة في عملية الاستنباط"[3]، فالفقيه "يمارس تطبيق تلك

(1) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المناهج المُستحدثة، مرجع سابق، ص49 - 50.

(2) المرجع نفسه، ص50.

(3) الصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول، ص19.

النظريّات، والعناصر الخاصّة التي تختلف من مسألةٍ إلى أخرى"[1]، مثلًا قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لولا أنْ أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك"[2]، لا يمكن استفادة الحكم بالاستحباب إلاَّ بعد ملاحظة النصّ بشكلٍ دقيق، ودراسة دلالة ألفاظه، ثمَّ تطبيق عنصر حجّيّة الخبر وحجّيّة الظهور عليه، لذلك، فإنَّ التطبيق يحتاج إلى دقّة بالغة[3]، وهي "مهمّة فكريّة بطبيعتها تحتاج إلى درسٍ وتمحيص، ولا يغني الجهد المبذول أصوليّاً في دراسة العناصر المشتركة، وتحديد نظريّاتها العامّة عن بذل جهد جديد في التطبيق"[4].

وبناءً على ما تقدّم، فإنَّ البحثّ الفقهي عن العناصر الخاصّ ليس عمليّة تجميع؛ بلّ هو مجال لتطبيق النظريّات العامّة الحاصلة من الجهد الأصولي، وتطبيق النظريّات العامّة على مصاديقها، فإذا كان علم المنطق هو "آلة قانونيّة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر"[5]؛ فإنَّ المنهج الأصولي يقوم بالدور ذاته، ولكن بحدود علم الفقه، فإنَّ النظريّات والعناصر المشتركة التي يقدّمها علم الأصول للفقيه؛ فإنَّهُ إذا لم يحسن استخدامها، مراعياً إياها بشكلٍ دقيق، ويطبّقها في الموضع المناسب لها، فلا يمكن أن تؤتي عمليّة الاستنباط ثمارها، ولا يمكن أنْ توصل الفقيه إلى النتائج المرجوّة.

2 - بين الشريعة والفقه:

تُعرّف الشريعة[6] في الاصطلاح على أنَّها: "الأحكام التي شرّعها الله لعباده

(1) الصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول، ص19.

(2) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، ج2، مصدر سابق، ص22.

(3) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المناهج المُستحدثة، مرجع سابق، ص50.

(4) الصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول، مرجع سابق، ص16 - 17.

(5) خليفة، مصطفى عبد الرزاق: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج1، ص34؛ البهبهاني، علي: الفوائد العلّيّة، ج1، ص166؛ المظفر، محمد رضا: المنطق، ج1، مرجع سابق، ص5.

(6) يقول الراغب الأصفهاني: "الشرع: نهج الطريق الواضح، يُقال شرعتُ له طريقاً، والشرع مصدر، ثمَّ جُعل إسماً للطريق النهج، فقيل له شِرع بالكسر، وشَرع بالفتح وشريعة، وأُستُعير ذلك للطريقة الإلهيّة؛ قال تعالى: (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)(سورة المائدة: الآية 48). ونقل الشيخ الطوسي في "التبيان": "الشرعة والشريعة بمعنى واحد، وهي الطريقة الواضحة، والشريعة، الطريق الذي يوصل منه إلى الماء الذي فيه الحياة، فقيل الشريعة في الدين أيّ الطريق الذي يوصل منه إلى الحياة في النعيم". ونُقل عن بعضهم: "سُمّت الشريعة شريعةً، تَشبيهاً بشريعة الماء، من حيثُ

علـى لسـان رسـول مـن الرسُـل"[1]. "والمناسـبة بيـن المعنـى اللغـوي والاصطلاحـي واضحة، لجهـة أنَّ الشـريعة الإلهيّـة مسـتقيمة المنهـج، قائمـة بالعـدل والقسـط، لا ظلـم أو انحراف ولا جور فـي أحكامهـا، هادية إلى الحـقّ والطريـق المسـتقيم، فيها حيـاة النفوس البشـريّة، كمـا أنَّ اللــه سـبحانه قـال فـي المـاء: (وَجَعَلْنَـا مِـنَ الْمَـاء كُلَّ شَـيْءٍ حَـيٍّ)[2]، كذلـك أحيا عباده بتشـريع أحكامـه، فأخرجهم من ظلمـات الجهل إلـى نور الهدايـة، فالشـريعة إذاً هي نصوصّ القـرآن الكريـم والسُـنَّة النبويّـة التي لا تصـدر إلاَّ عـن الوحـي الإلهي، يقـول تعالى: (إِنْ هُـوَ إِلَّا وَحْـيٌ يُوحَـى)[3]، هـذه هي الشـريعة"[4].

أمّا الفقه، فهو: "ما يفهمه العلماء من نصوص الشريعة، وما يستنبطونهُ من تلك النصوصّ، ويقرّرونه، ويوصلونه، وما يقعّدونه من القواعد المُستمدّة من دلالات النصوص"[5].

وبناءً على ما تقدّم، يتّضح الفارق الأساس بين الشريعة والفقه، إذ إنَّ الفقه هو ما استُفيد من الشريعة وما فُهم منها، وهو يتفاوت من شخصٍ إلى آخر، إذ يُحتمل الخطأ والصواب؛ لأنَّ العصمة اللـه وحده، ومنْ عصمهم بفضله، أمّا الشريعة، فلا يصحُّ تخطئتها؛ لأنَّ مصدرها هو اللـه، ومبلّغها هو النبي صلى الله عليه وسلم، فهي معصومة من الخطأ، فالنصوص الشرعيَّة غير قابلة للتخطئة، وإنَّما يصحّ تخطئة فهم الآخرين، وما يمكن أنْ يستفيدونه منها، ومن هنا تفاوتتْ الأنظار، واختلفتْ الأفهام، وتعدّدتْ الفتاوى في

أنَّ منْ شرعَ فيها على الحقيقة المصدوقة رُوي وتطهّر". والحديث عن الشرع بلحاظ إسميّته لا بلحاظ مصدريّته، وهو عند الراغب مرادف للشريعة، ثمَّ هو ومرادفاته مُستعار للطريقة الإلهيّة، كما استشهد بالآية. الأصفهاني، الراغب: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، مصدر سابق، ص450؛ الطوسي، محمد بن الحسن(ت460هـ): تفسير التبيان، ج3، ص544؛ ابن منظور، جمال الدين محمد: لسان العرب، ج4، مصدر سابق، ص2238؛ الأصفهاني، الراغب: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، مصدر سابق، ص450.

(1) شلبي، محمد مصطفى: المدخل في التعرّف على الفقه الإسلامي، ص27.

(2) سورة الأنبياء: الآية 30.

(3) سورة النجم: الآية 4.

(4) الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المناهج المُستحدثة، مرجع سابق، ص51 - 52.

(5) الزرقاء، مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العامّ، ج1، مرجع سابق، ص153.

الفهم من النصّ الواحد، مع أنَّ الحكم الواقعي الذي يدلّ عليه النصّ الشرعي لابدّ أنْ يكون واحداً لا يتعدّد، وهذا ما ذهب إليه الشيعة الإماميَّة الأثني عشريّة. كما أنَّ فهم الفقهاء ليس ديناً يُتديّن به، ولا يمثّل الحقيقة المُطلقة التي لا تقبل النقاش، والمخالفة لفهمهم لا تُعدّ خروجاً على الدين، فإنَّ الفقيه يستهدي في فهمه قواعد الشريعة، والنصوصُ التي يجدها بين يديه، وقد يقع في الخطأ ما دام غير معصومٍ، والفهم الشخصي للفقيه وإنْ أمكن انتسابه إلى الشرع بشكّلٍ من الأشكال على اعتباره مستنداً إليه، ومُنتزعاً منه، لكن غيرهُ من ذوي الاختصاص في الشريعة يمكنهم مناقشتهم في ضوء ذات المناهج، والأُسس الشرعيَّة التي يعتمد عليها الجميع[1] .

أمّا من جهة الموضوع لكلٍّ منهما، فالفقه تطوّر مفهومه، ففي صدر الإسلام كان يُطلق على فهم الأحكام الشرعيَّة، سواء أكانتْ اعتقاديّة أم عمليّة – وهذا ما أشرنا إليه سلفاً-، إذ كانتْ كلمة (الفقه) مرادفة لكلمة (الشريعة)؛ ثمَّ صارتْ بعد نشوء عصر المذاهب تُطلق على العلم بالأحكام الشرعيَّة العمليّة المُستنبطة من الأدلّة التفصيليّة، كالعلم بوجوب الصلاة، وحرمة الربا، وقد تُطلق كلمة (الفقه) ويُراد بها نفس الأحكام الشرعيَّة، أي ذات الوجوب والحرمة، وكذلك الصحَّة والفساد وغيرها[2].

وعلى هذا الإطلاق الجديد، تكون النسبة بين الشريعة والفقه؛ هي نسبة العموم والخصوص مطلقاً، فالفقه يكون جزءاً من الشريعة وليس مساوياً لها، إذ إنَّ الشريعة تتناول ما هو أعمّ من الفقه من الموضوعات، فيدخل فيها علم الكلام، والتوحيد، وعلم الأخلاق، وغير ذلك من العلوم الشرعيَّة، بينما نجد أنَّ الفقه يقتصر على بيان الأحكام الشرعيَّة العمليّة.

وبناءً على ما تقدّم، يتّضح أنَّ الفقيه قد يتّصف بالقصور تبعاً لقصور وإدراك الناظر بالأدلّة واستنباطه منها. أمّا الشريعة، فهي كاملة ومُصانة من القصور والنقصّ وما إلى ذلك من أوصاف الوهن والنقصان، لصواب العلم الإلهي بالمصالح

(1) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المناهج المُستحدثة، مرجع سابق، ص52.

(2) مطلوب، عبد المجيد: المدخل إلى الفقه الإسلامي، ص17.

والمِلاكات المقتضية للحكم، وكذا ما يلقيه المشرّع على المعصوم – من نبيٍ، أو وصيٍ-، كما أنَّ علم المعصوم بالأحكام الشرعيَّة الواصلة إليه من المشرّع هو الآخر يُوصف بالصواب.

كما يتّضح بأنّ الفقه هو عبارة عن فهم بشري، وبالتالي، فهو يخضع للتغيير وفق تجدُّد الرؤى والمستجدات العصريّة، زمانيّة ومكانيّة، فضلاً عن تغيّر مِلاكات الأحكام التي يمكن للفقيه معرفتها، أمّا الشريعة فتحمل البُعد الثابت في كلّياتها ومقصودها.

3 - بين الدين والشريعة:

إنَّ الفرق بين الدين والشريعة، يتمثّل بالتالي[1]:

أ- من الناحية الدِلاليّة:

إنَّ الدين من حيثُ المحتوى الدلالي يشمل أموراً لا ينطبق عليها عنوان الشريعة، منها:

- إنَّ بعض من الأحكام الاعتقاديّة التي يهتدي إليها الإنسان بفطرته من دون الحاجة إلى جعل جاعل، كالاعتقاد بوجود خالق للكون، وبألوهيّته، وعبوديّة المخلوق، على اعتبار أنَّ ذلك الخالق هو الموجد له، وكذلك الاعتقاد بصفاته الكماليّة، والجلاليّة؛ فمعرفة أنَّ هذا الكون الحادث لابدّ له من مُحدثٍ قادرٍ، والنظام العجيب لابدّ له من عالمٍ، والعلم والقدرة لا يكونا بِلا حياة، وأمثال تلك الاعتقادات لا تحتاج للجعل والتشريع؛ بلّ لو شرّع مشرّع بخلافها، لكان تشريعهُ باطلاً، إذ مع إنَّها أحكام دينيّة، ولكنها ليستْ شرعيّة، وبهذا يكون مفهوم الدين أعمّ من مفهوم الشرع العملي.
- بعض من الأحكام الأخلاقيّة فطريّة، كقبح الظلم، وحُسنَ العدل، وما تحت كلّ منهما من مصاديقٍ، وكذلك الحال بالنسبة للشجاعة والجُبن، لدلالة أوّلهما على القدرة، ودلالة الثاني على الضعف. وبالفطرة يدرك الإنسان حُسن القوَّة بما هي،

---

(1) البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميّة، مرجع سابق، ص42 - 44.

ووهن الضعف بما هو، وغير ذلك من الملكات النفسيّة التي يدركها الإنسان، وإنَّ لم يكن له دين؛ بلّ وإنَّ لم ينزل بذلك تشريعٌ أيضاً، لذا، فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إنَّما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[1]، ما يكشف أنَّ لمكارم الأخلاق أصولاً لا تحتاج لوحيٍ ورسالة؛ بلّ الحاجة للتتميم لا للإنشاء والابتداء.

أمّا الشريعة، فتنطبق على بعض ما ينطبقُ عليه الدين، فإذا ما علمنا بأنَّ الأحكام العمليّة بأجمعها شريعة ودين معاً، وكذا بعض من الأحكام الأخلاقيّة، والاعتقاديّة، كالاعتقاد بالحساب، والميزان، والبرزخ... إلى غيرها من الاعتقادات، وحرمة سوء الظن، والغيبة، والكذب، وغيرها من الأمور الأخلاقيّة. من هنا، يتّضحُ لنا أنَّ النسبة بين الدين والشريعة، هي نسبة عموم وخصوص مطلقاً، إذ كلّ ما هو شريعة فهو دين، وبعض ما هو دين ليس شريعة.

ب - من الناحية الَّلفظيّة:

إنَّ الدين ينطبق على ما ذُكر من المصاديق التي صار بها مصطلحاً شرعيّاً، يناسب أنْ يكون ملحوظاً به المبدأ الذي يلتزم الإنقياد له، فيكون الملحوظ به:

- كونه مبدأ، سواءً أكان من العقل أم من الشرع.
- كونهُ يتعيَّن لزوم الإنقياد.

أمّا الشريعة فلم يُلحظ بها هذا المعنى؛ وإنَّما لوحظ أنَّها منهجٌ واضح صدر من مشرّعهُ. فالفرق بينهما من هذه الناحية: هو أنَّ الشريعة لوحظ بها جهة الصدور، والدين لوحظ به الإنقياد والطاعة والامتثال.

إنَّ الدين بمعناه المُصطلح مأخوذ من فعلٍ متعدٍّ بالباء؛ لأنَّهُ بمعنى الأحكام، يُقال: دان بها، أمّا الشريعة بمعناها الاصطلاحي فمأخوذة من فعلٍ متعدٍّ بنفسه، فيُقال: شرّعها.

إنَّ الدين بمعناه العامّ، منه ما يستحيلُ التغيير؛ على اعتباره حقيقة خارجية غير خاضعة لجعلِ جاعل، أو وضع واضع، فالتوحيد مثلاً لا يمكن أنْ نتوقّعُ معه

---

(1) المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، ج16، مصدر سابق، ص210.

في الخارج ما ينافيه كأنْ يكون اللـه شريك؛ للاستحالة الذاتيّة في وجود إلهين بسيطين أزليين، وهكذا في الصفات الإلهيّة والحقائق الكونيّة التي يعتقدها الإنسان، كالمعاد مثلاً، وإنْ كان بعضها بجعلِ جاعل، ولكنّه ليس جعلاً تشريعيّاً؛ وإنَّما هو تكويني اكتشفه الإنسان بعقله، ومنهُ ما يمكن تفسيره عقلاً، ولكن قام الدليل القطعي على عدم تغيّره، كبعض من الثوابت في الشريعة الإسلاميّة، والمُعبّر عنها بأركان الدين، كالصلاة، والصيام، والحج، والولاية، والزكاة، إذ دلّتْ عليها جملة من النصوص، إلاَّ أنَّ لمَنْ شرّعها صلاحيّة إلغاء تشريعها، وكما هو مشهورٌ عند الأصوليين: (من بيده الوضع بيده الرفع)[1].

ومنها ما يقبل التغيير بتغيّر الزمان، أو المكان، أو بعض أحوال المكلف الأُخرى، كالقصر في الصلاة عند السفر، أو إبدال الوضوء والغُسل بالتيمم للضرورة ونحو ذلك.

وعليه، فالشريعة بما أنَّها بعض من الدين، وأنَّها تشريعٌ من اللـه سبحانه وتعالى، وهي كما أسلفنا: من بيده الوضع بيده الرفع، فكلّ شيءٍ فيها يمكن فيه التغيير، ولكن غاية ما في الأمر إنَّهُ قد قامتْ أدلّة خاصّة على أنَّ من أحكامها ما لا تقتضي مصلحة الإنسان تغييره، ومنها ما يتغيّر وفق تغيير مصلحة الإنسان؛ لأنَّ الأحكام بعامّة إنَّما شُرعتْ لمصلحته في الدنيا والآخرة.

ثالثاً: مفهوم الاجتهاد:

لقد عُرِّف الاجتهاد[2] بثلاثة تعريفات مختلفة، وهي:

---

(1) العاملي، الحسن بن علي (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج13، مصدر سابق، ص13.

(2) الاجتهاد في اللغة: "الاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود". أو هو"حدّ مأخوذ من الجهد والمشقة والطاقة، وهو في الّلغة عبارة عن استفراغ الوسع في أيّ فعلٍ كان؛ وقِيل: "الاجتهاد في الّلغة مأخوذ من الجهد، وهو بذل الوسع للقيام بعملٍ ما". أو هو: "بذل الوسع في طلب الأمر، وهو "افتعال" من الجهد والطاقة. والجهد – بالضم: الوسع والطاقة؛ وبالفتح: المشتّقة؛ ومقتضى معناه اللغوي أنَّهُ لا يكون في تحصيل أمر مستلزم للكلفة والمشتقة- تقول: اجتهد في حمل الحجر، ولا تقول: اجتهد في حمل الريشة"؛ وعليه، فإنَّ المفهوم الّلغوي للاجتهاد يتقوم بأمرين: 1 - طلب الشيء والسعي إليه بوسائله، فلا يُسمّى اجتهاداً وضع اليد على أمرٍ حاضر. 2 - كون تحصيل الشيء المطلوب مستلزماً للمشقَّة بوجهٍ من الوجوه، فلا يُقال ذلك عن تحصيل الشيء السهل الميسور. وبناءً عليه، نستخلص من تلك التعريفات أوجزها: "وهو بذل الوسع من الجهد للقيام بعملٍ ما". الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، مصدر سابق، ص144؛ الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، ج2، ص101؛ الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من الأصول، ص250؛ شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص39.

الأوّل: التعريف الذي أُخذ فيه قيد الظن.

الثاني: التعريف الذي أُخذ فيه قيد العلم.

الثالث: التعريف الذي تضمن الحجة والوظيفة، فهو أعمّ من التعريف الأوّل والثاني.

أمّا التعريف الأوَّل الذي أُخذ فيه قيد الظن، فقد قال الآمدي(ت712هـ): "الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين عبارة عن استفراغ الوسع في طلب الظن بشيءٍ من الأحكام على وجهٍ يحسُّ من النفس العجز عن المزيد عليه"[1].

وقال الشوكاني(هـ1250هـ): "ومنهم من قال هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكمٍ شرعي"[2]. فيما يرى العلّامة الحلّي بأنَّ "الاجتهاد وهو استفراغ الوسع في النظر في ما هو من المسائل الظنيّة الشرعيَّة على وجهٍ لا زيادة فيه"[3].

أما التعريف الثاني: الذي أُخذ فيه قيد العلم، فقد قال الخضري: "صار هذا اللفظ في عُرف العلماء مخصوصاً ببذل الفقيه وسعه في طلب العلم بالأحكام الشرعيَّة"[4].

إنَّ التعريف الأوّل لا يمكن الاعتماد عليه، لأن المعنى الاصطلاحي الذي وُضع له قد تبدّل. ومن جهةٍ أخرى؛ فإنَّ المناط في نسبة الحكم إلى الشريعة المقدّسة هو الاستناد في استنباطه إلى الحجّة، وهي الدليل المعتبر عند الشارع على نحوٍ

(1) الآمدي، سيف الدين علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ص57.

(2) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص250.

(3) الحلّي، جمال الدين الحسن بن يوسف : مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص240.

(4) الخضري، محمد بك: أصول الفقه، ص367.

يمكن للمكلف الاحتجاج به، فقد تكون علماً وقد تكون ظنّاً وقد تكون أمراً أخر لا يفيد الظن، وإلاَّ فإنَّ الظن بنفسه لا عبرة به ما لم يقم عليه دليل حجيّته، فإذا قام هذا الدليل كان الظنُّ حجة بهذا الاعتبار، لا باعتباره ظنّاً بما هو صفة ذهنيّة للفقيه، وهو أيضاً مرفوض عند الإماميَّة[1]. كما أنَّ هذا التعريف ليس بجامعٍ ولا مانعٍ، لأنَّ الأحكام الشرعيَّة يحصل عليها الفقيه المجتهد من طريقين، ولا بدّ منهما أنْ يكونا طولياً، وذلك لسببين، وهما:

1 - العلم كالآيات القطعيّة الصدور والدلالة، وتفيد العلم الذي لا تردّد فيه لكشف الواقع المستلزم الحجّيّة على المكلف وله.

2 - الظن المُستفاد من الآيات والروايات الظنيّة الدلالة؛ تساهم السُنَّة فيه بقسطٍ أكبر بهذا الطريق فحصر التعريف بالظن، ليس بجامعٍ للطريقين ولا مانعٍ من دخول الطريق الأوّل (العلم) من جانبٍ آخر.

وأمّا التعريف الثاني: فليس بجامعٍ ولا مانع أيضاً، لأنَّهُ حصر وظيفة المجتهد في طلب العلم بالأحكام الشرعيَّة، مع أنَّ وظيفة المجتهد أعمّ ممّا جاء فيه، إذ إنَّها تستعمل العلم والظن، وإلاَّ لضافتْ وظيفته ولصعبتْ مهمته، لأنَّهُ من أين يتأتى له العلم والقطع في جميع الأحكام الشرعيَّة بشتى أبوابها؟ فهو لم يجمع الطريقين، ولم يمنع من دخول الظن اقتضاءً، وهو إنْ كان أقل رتبةً من العلم، إلاَّ أنَّهُ أوسع مجالاً منه، ولعلّه الأحاديث والروايات المتواترة المستلزمة للعلم أو القطع بصدورها ودلالتها.

والجدير بالذكر، إنَّ السيد الخوئي(ت 1992م) قد أشار إلى ذلك في معنى آخر وعرّفه بالتعريف الثالث بقوله: "قد عُرّف الاجتهاد في كلام جماعة من العامّة والخاصة باستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، وهذا التعريف غلط، وذلك لعدم جواز العمل بالظن ما لم يقم الدليل على اعتباره، وأمّا ما قام الدليل على اعتباره فيجب اتّباعه سواءً أكان مفيداً للظن بالحكم الشرعي الواقعي أم لا، إذ لا عبرة في الحجّيّة بوجود الظن شخصاً؛ بلّ ولا نوعاً كما في موارد الأصول العمليّة،

(1) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص72.

فالصحيح أنْ يُعرّف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الحجّيّة على الأحكام الشرعيَّة، أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها"[1].

وعليه، فسوف يشمل الحجة الحاصلة من مصادر الأحكام الواقعية- الكتاب والسنَّة- وقد تُعيّن الوظيفة للعمل بالأحكام الظاهريّة عن طريق الأصول العمليّة. وبهذا التعريف يجتمع العلم والظن، فهو تعريفٌ جامع ومانع من دخول ما ليس بعلم أو ظن فيه.

وهناك رأيٌ آخر في تعريف الاجتهاد وهو، إنَّ "الاجتهاد، كان يُطلق سابقاً على إعمال الرأي والظنون، وهو اليوم بمعنى الاستنباط والقدرة على تحصيل الأحكام من مصادرها الأصليّة. ومنه يتّضح أنَّ تعريف الفقه بـ"العلم بالأحكام الشرعيَّة الفرعية عن أدلّتها التفصيليّة" تعريف للاجتهاد ودونه""[2].

1- منهج الاجتهاد:

أ- المنهج النقلي:

لقد تزامن ظهور الاجتهاد في هذا المنهج عند المدرسة الإماميّة مع إغلاق بابه في الدائرة الأُخرى[3]، إذ إنَّ الفقهاء قبل هذه الفترة كانوا يعولون على النصوص والأخبار الواردة عن الأئمّةعليهم السلام، وبعد انقطاع الإمامة في منتصف القرن الثالث الهجري ظهرتْ الحاجة للاجتهاد ضمن المنهج النقلي لدى عدد من الفقهاء، فانقسم العلماء إلى مسلكين التزم أحدهما بما كان عليه السلف من اتّباع النصوص والأخبار، في حين لم يجد الثاني بُدّاً من ممارسة بعض صور الاجتهاد، كما أشار إلى ذلك عددٌ من العلماء، كالشهرستاني(ت1315هـ) والعلاّمة الحلّي وغيرهما[4].

وقد انتصر تيار المجتهدين الأصوليين، إذ خرج الاجتهاد من المرحلة النقليّة

---

(1) الخوئي، أبو القاسم: مصباح الأصول، ص434.

(2) الصدر، محمد باقر: الفتاوى الواضحة، ج1، ص6.

(3) يُنظر: محمد، يحيى: الاجتهاد عند الشيعة، مجلة الاجتهاد والتجديد، ص37.

(4) الأسترآبادي، محمد أمين(ت1028هـ): الفوائد المدنيّة، ص43 - 44؛ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم(ت548هـ): الملل والنحل، ج1، ص175.

البحتة إلى عملٍ قائم على تمحيص الرواية ومقارنتها بغيرها ممّا يعارضها، ومن ثمَّ انتزاع الحكم والفتوى. ومع ظهور المصطلح الجديد في تقسيم الحديث إلى: الصحيح، والحسن، والضعيف، والموثوق، وكثرة نقد الرواية ونقد رجال الحديث، ومن ثمَّ تضعيف الكثير من روايات الكتب المُعتبرة، برز اتِّجاه الإخباريّة الذي استهدف العودة إلى ما كان عليه الأمر قبل التنظير الاجتهادي، وذلك برفض فكرة الاجتهاد وإعادة الاعتبار للأحاديث، وعدم نقد الرواة والروايات الواردة في تلك الكتب كردٍّ فعلٍ على التكريس الاجتهادي وتوسّعه خلال القرون، ولكن الأمر ولّد ردّاً معاكساً، وهو الإمعان في الاجتهاد ونقد الرواية إلى الدرجة التي وصلتْ إلى طريقٍ مسدود، كالسلوك الذي اتَّجه إليه أصحاب دليل الانسداد، وقد ظلَّ الاجتهاد قائماً إلى يومنا هذا[1]. وممَّا ساعد الإماميّة على العمل بالاجتهاد في دائرة النصوص، أمران هما[2]:

الأمر الأوّل: وجود الكثرة الخبريّة من الأحاديث، فقد عُدّتْ كافية في تغطيتها للواقع ومستجداته، من دون الحاجة للقياس وما إليه من القواعد الظنيّة، إذ إنَّ هذه الكثرة هي التي دعتْ المجتهدين للرجوع إلى النصوصّ في كلّ واقعةٍ جديدة من دون أنْ يطبّقوا عليها مبادئ الاجتهاد المعمول بها لدى أهل السُنَّة. وإنَّ ما يخرج عن هذه الدائرة يجري عليه العمل ببعض من الأصول والقواعد القطعيّة، وقد أخذوا بما قاله الشيخ الطوسي بكفاية النصوصّ الموجودة لتغطية متغيرات ومستجدات الواقع[3].

الأمر الثاني: والذي يساعد فقهاء الإماميّة على الاجتهاد في دائرة النصوصّ، هو كثرة التعارض بين الأخبار، ما سهّل فتح المجال للاجتهاد على مصراعيه؛ غير أنَّهُ في الوقت نفسه سبّب أزمة تشكيكيّة في الأخبار وما بُني عليها من الأحكام الفقهيَّة. وقد يكون رضي الدين بن طاووس(ت664هـ) هو أوّل من أشار إلى هذه الأزمة بعد الشيخ الطوسي الذي ذكرها في كتاب تهذيب الأحكام، وتبعاً لهذه الأزمة فقد ظهر

---

(1) يُنظر: الصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول، مرجع سابق، ص93 - 95.

(2) فاروق، بتول: فلسفة الفقه "دراسة تحليليّة في الأسس النظرية للفقه الإسلامي"، ص252.

(3) يُنظر: الطوسي، أبو جعفر(ت460هـ): المبسوط في فقه الإمامية، المقدمة.

استحداث التقسيم الرباعي للحديث: "الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف"[1] على يده، أو على يد تلميذه المحقِّق الحلّي[2].

أمّا المدرسة العامّة، فقد اعتمدتْ المنهج النقلي في فقهها، إذ إنَّ الفقه بدأ في أحضان الحديث وطُرح الاجتهاد كمرتبةٍ بعد مرتبة النصّ، وكانتْ الممارسة الفقهيَّة تحمل غرضاً مهماً، وهو تغطية حاجات الواقع المتجدد، لأنَّ الفقه هو العلم المعني بالواقع المباشر، والواقع – كما هو معلوم- يتميز بالتنوّع والتفصيل، من هنا، يجب أنْ يكون الفقه مفصلاً طِبقاً له. لكن هذا التفصيل لا يتحصّل إلاَّ في الاجتهاد المُعتمد على الحديث، والحديث وإنْ كان مفصّلاً، إلاَّ أنَّهُ لا يكفي لسدّ حاجات الواقع، ولو كان كافياً لما لزم الاجتهاد بالمعنى الذي فهمه الفقهاء الأوائل (بمصاف النصوص)؛ بلّ لعُدَّ من المحرمات لاعتباره لا يمتُّ إلى التشريع الإلهي بصلة، ولكنه اضطرار اضطر إليه الفقه للحاجة ولضغط الواقع، فبنوه على النصّ لينضغط به عبر تطبيق النصّ على ما لا نصّ فيه لجامعٍ يجمعها[3].

لقد طُرح الاجتهاد كمرتبةٍ بعد مرتبة النصّ، إذ كان يُعبّر عنه على شكل قواعد متعدِّدة لم تثر خلافاً بين الفقهاء القائلين به، وكان القياس على رأس هذه القواعد. وهذا ما استندتْ إليه أغلب المذاهب الفقهيَّة العامّة خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة؛ غير أنَّ هناك من رفض تلك الأدوات للاجتهاد واعتمد على بيانات النصّ وحده، ومن ذلك مذهب داوود الأصفهاني (ت307هـ)، إذ اعتمد على ظواهر النصّ من غير تأويل ولا قياس، وتكرر هذا المعنى بشكلٍ متطوّر لدى ابن حزم الأندلسي(ت456هـ).

والجدير بالذكر هنا، هو أنَّ المذاهب الأربعة – عدا مذهب أحمد بن حنبل الذي عول على القياس بدرجةٍ أقل بكثير من بقية المذاهب؛ فهو لا يلجأ إلى القياس إلاَّ للضرورة، وإذا لم يجد دليلاً من السُنَّة ولو ضعيفاً- عملتْ بالقياس؛ غير أنَّهم اختلفوا

(1) البحراني، يوسف: الحدائق الناضرة، ص14.

(2) يُنظر: محمد، يحيى: العقل والبيان والإشكالات الدينيّة، ص210.

(3) يُنظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعيّن، ج2، مصدر سابق، ص284؛ محمد، يحيى: العقل والبيان والإشكالات الدينيّة، مرجع سابق، ص162.

في غيره من القواعد، وسبب اتفاقهم لأنَّهُ أقرب صور الاجتهاد إلى النصّ، أمّا بقية قواعد الاجتهاد فلم تكن لها هذه الخصوصيّة من الاعتماد على النصّ الخاصّ، لذلك كانتْ موضعاً للرد والقبول[1]. وخلال القرن الثاني للهجرة شاعتْ مدرستان كبيرتان في فقه العامّة: الأولى، مدرسة الكوفة ويتزعمها أبو حنيفة النعمان بن ثابت(ت150هـ). والثانية، مدرسة المدينة في الحجاز ويتزعمها مالك بن أنس(ت179هـ)، وقد عملتْ كلا المدرستين بأصول الرأي[2]، لكن خصوصيّة مدرسة الكوفة في العراق أنَّها تدعو إلى القياس والفقه الافتراضي، وكما كان أبو حنيفة يقول: "إنّا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج منه"[3]. وقِيل إنَّ تعويل مدرسة الكوفة على القياس؛ إنَّما هو لقلّة الرواية في هذا البلد، كما يراه ابن خلدون (ت732هـ)، في حين قام الرأي في الحجاز على المصلحة والعمل ضمن دائرة ما يفرضه الواقع من القضايا[4].

ولكن مهما يكن من استعمال الرأي والقياس؛ فإنَّ القواعد الاجتهادية هذه قد وُضعت في مرتبة متأخرة لمصادر التشريع، فقد قال أبو حنيفة: "ليس لأحد أنْ

(1) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص254.

(2) لقد ظهر أصحاب هذا الاتجاه في قِبال مدرسة أهل البيت عليهم السلام المتمثلة بشخص رئيسها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ومن بعده الذرية الطاهرة من ولده عليهم السلام، والطابع اللائح على هذه الاتّجاه اعتماده في مصادر التشريع على الكتاب والسُنّة الشريفة لا غير، وحركة الاجتهاد لديه تتحرك داخل حدود المصدرين المذكورين، إذ ينطلق هذا الاتجاه في اقتصاره على المصدرين المذكورين، وعلى فكرة وفاء القرآن الكريم وسنّة الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم بكلِّ ما يحتاج إليه المسلمون من أحكام، فالرسول صلى الله عليه وسلم قد أودع من السنّة الشريعة لدى أمير المؤمنين والذرية الطاهرة عليهم السلام من ولده ما يغني المسلمين عن الحاجة إلى الاعتماد على غير النصّ. ويعني هذا الاتجاه بالرأي، وهو اتجاه الخلفاء المتمثل بشخص رئيسها الخليفة الثاني، والذي امتدَّ من بعده وبلغ أوجه على يد إمام الأحناف أبي حنيفة إلى حدّ كان يخالف النصّ لأجل الرأي والاستحسان. فقد روى الخطيب البغدادي في تاريخه إنَّ أبا حنيفة كان يقول: "لو أدركني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأدركته، لأخذ بكثير من قولي وهل الدين إلّا الرأي والاستحسان". وتعتمد هذه المدرسة في مصادر التشريع إضافةً إلى الكتاب والسُنّة على الرأي. وحركة الاجتهاد لديها لا تقتصر على داخل حدود النصّ؛ بلّ تتعداه إلى خارجه وتجتهد وفق الرأي والاستحسان أيضاً؛ يُنظر: الإيرواني، باقر: دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي، ج1، ص16 - 17.

(3) البغدادي، أبو بكر الخطيب(ت463هـ): تاريخ بغداد، ج13، ص297؛ محمد، يحيى: العقل والبيان والإشكالات الدينيّة؛ مرجع سابق، ص165.

(4) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص255.

يقول برأيه مع نصّ عن كتاب الـلـه أو سُنّة رسول الـلـه وإجماع عن الأئمة. وإذا اختلفت الصحابة على أقوال نختار منهم ما هو أقرب إلى الكتاب

والسُنَّة ونتجنَّب عما جاوز ذلك، فالاجتهاد موسّع على الفقهاء لمن عرف الاختلاف وقاس فأحسن القياس وعلى هذا كانوا"[1].

وعلى الرغم من هذا القول، فقد نُقل عنه الاعتداد برأيه[2]، أمّا فقيه الحجاز مالك بن أنس، فقد عُرفتْ مدرسته بوصفين متعارضين، فتارةً يُطلق عليها مدرسة الأثر في قِبال مدرسة الرأي لأبي حنيفة، وأخرى يُطلق عليها مدرسة الرأي[3]. وجاء وصف مدرسته بالأثر لأنَّ المدينة كانتْ مصدر الحديث على اعتبارها موطن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء[4].

أمّا وصف مدرسته بالرأي، فلأنَّهُ درس الفقه على مَنْ عُرفوا بأصحاب الرأي، وإنَّ "فقه الرأي تلقاه عن بعض من فقهاء الرأي بالمدينة كيحيى بن سعد، واختصّ ربيعة بن عبد الرحمن الملقّب بربيعة الرأي بالطلب"[5]. وقد عمل مالك بالمصلحة وكان يسميها الاستحسان، وهي تتَّسع لِما أصطلح عليه الفقهاء بالاستصلاح والاستحسان. وجاء الشافعي(ت204هـ) وكان أقرب إلى التعويل على النصّ الخاصّ من سابقيه أبي حنيفة ومالك، لكونه يحصر حدود الرأي بالقياس من دون غيره من المبادئ الاجتهاديّة الأُخرى[6].

أمّا ابن حنبل(ت241هـ) فمن المعلوم أنَّهُ كرس جلّ اهتمامه في الحديث، وكان ينكر الرأي والاجتهاد ووضع الكتب القائمة عليها، كما كان يخالف من سبقوه من الأئمّة المجتهدين في ما نهجوه من طريقه، يقول: "... كلّ من وضع الكتب

---

(1) ابن أبي الوفا، عبد القادر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ص621.

(2) البغدادي، أبو بكر الخطيب: تاريخ بغداد، ج13، مصدر سابق، ص297.

(3) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، ج1، مصدر سابق، ص89.

(4) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص255.

(5) أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهب الإسلاميّة، ص395.

(6) المرجع نفسه، ص428.

ويجرّد الحديث فلا يعجبني"[1]، وحينما سُئل: أي أحب إليك جامع سفيان أو موطأ مالك؟ فأجاب: "لا ذا ولا ذا، عليك بالأثر"[2]. وكان أحمد ابن حنبل أكثر تعويلًا على الحديث الضعيف وترجيحه على الرأي والاجتهاد، وهي العلّة التي جعلتْ مقلديه قلّة، كالذي أشار إليه ابن خلدون في مقدّمته.

أمّا بعد الأئمة الأربعة، فقد وصل الاجتهاد ذروته حتى انتهى إلى قرار الإغلاق الرسمي، وعُمل بهذه المذاهب طوال القرون التالية، إذ لم يُلغ الاجتهاد ضمن الفروع الخاصّة بالمذهب المُتبنَّى فهو اجتهاد وتقليد، أو إنَّهُ تقليد لأصل المذهب واجتهاد في فروعه، إذ أدَّى إلى تشعُّب الآراء الفقهيَّة في كلّ مذهب، واختلاف آراء المخرّجين فيه لأحكام الحوادث، مُضافاً إلى اختلاف الروايات في كثير من الموضوعات عن إمام المذهب نفسه، إذ قد يكون له في الموضوع الواحد عدّة آراء منقولة مختلفة، وهذا ما أدَّى إلى استمرار حركة الترجيح والتصحيح لبعض من الآراء والروايات، والتضعيف للبعض الآخر. فوُصفتْ المرحلة بأنَّها حركة التحرير والتخريج والترجيح في المذاهب. واستمرتْ هذه الظاهرة إلى زمن سقوط بغداد منتصف القرن السابع الهجري، أمّا المرحلة التي تلتها، فقد وُصفت بأنَّها فترة ركود وجمود شمل الحياة العلميّة بكاملها ومنها الدراسات الفقهيَّة[3].

إنَّ التقليد للمذهب أدى بأصحاب هذا المنهج (النقلي) إلى الابتعاد عن النصّ والاهتمام والانكباب على كتاب فقيه بعينه داخل مذهب القارئ، فقد "أصبح مريد الفقه يدرس كتاب فقيهٍ معيَّن من رجال مذهبه، فلا ينظر إلى الشريعة إلاَّ من خلال سطوره"[4].

وقد تبدو هناك مفارقة في ابتعاد الفقهاء من هذا التيار عن النصّ والتعويل على آراء الرجال وقياساتهم على الرغم من أنَّهم تبنّوا العقيدة الأشعريّة التي ترى عدم صحَّة

(1) ابن المبرّد، أبو المحاسن(ت874هـ): بحر فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، ص161؛ نقلاً عن: فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، 256.

(2) محمد، يحيى: العقل والبيان والإشكالات الدينيّة؛ مرجع سابق، ص172.

(3) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص257.

(4) الزرقاء، مصطفى أحمد: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج1، ص158.

الاجتهاد والقياس ما لم يكشف عنه النصّ، وإنَّه لا مجال للانحراف عنه بأيٍّ وجهٍ من الوجوه تبعاً لنظريّة الحُسن والقبح الشرعيين. وما زاد الأمر سوءاً بأنْ أخذ المتأخرون يجتهدون في الأحكام ولو بمخالفة النصوصّ كالذي أشار إليه ابن القيم الجوزية.

ب - المنهج العقلي:

وهو المنهج الذي يكون فيه الاجتهاد الفقهي قائماً بالأساس على العقل من دون التوقف عند حدود الخطاب الديني، وذلك لجميع الحقوق والمصالح والمفاسد القابلة للإدراك، ويدخل ضمن هذا المنهج قضايا الحُسن والقبح العقليان. من هنا، ذهب الإماميّة الاثني عشريّة الأصوليّة، والمُعتزلة، والزيديّة، إلى الاعتقاد بأنَّ العقل يدرك جملة من الواجبات السابقة لأحكام الخطاب الديني، كوجوب ردّ الوديعة وشكر المنعم ووجوب النظر، ومعرفة الخالق وما إلى ذلك. وهذا ما جعل الأمر ينعكس على الصعيد الفقهي، إذ يعطي المتكلمون والفقهاء للعقل صلاحيات الكشف عن الحكم، فأقرّتْ بعض المذاهب عدداً من القواعد الأصوليّة والفقهيَّة التي يُستعان بها عند عدم وجدان النصّ، مثل قاعدة البراءة الأصليّة التي تستند عادةً إلى القاعدة العقليّة (قبح العقاب بلا بيان)، وكذلك مسائل الحُسن والقبح العقليين ونفي الضرر المُحتمل وما إليها[1].

إنَّ الاعتماد على العقل في قضايا الفقه التي لم يرد فيها نصّ، هو من خواص الفقه الإمامي الأثني عشري وكذلك الكثير من المعتزلة، إذ لم يرضوا الأخذ بموارد الرأي الظني الشائعة لدى الاتِّجاه السُنّي – عدا بعضٍ من أتباع أبي حنيفة من الذين تأثّروا بالإماميَّة والمعتزلة، فأعملوا العقل في بعضٍ من جوانب الفقه- كالقياس والمصالح المُرسلة والاستحسان وغيرها من المصادر الظنيّة.

لذا فإنَّ المتقدمين من المذهب الإمامي قالوا أنَّهُ ما لم يتم الحصول على الحجّة الشرعيَّة بالنصّ، فإنَّ مآل الأمر الرجوع إلى الحكم العقلي، تعويلاً على الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع، إذ تنصّ قاعدة الحُسن العقليّة بأنَّ "كلّ ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً"[2].

---

(1) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص258.

(2) المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، ج1، ص244.

ويقف الشريف المرتضى(ت436هـ) على رأس القدماء من الإماميّة الذين دافعوا عن هذا المسلك لأصالة التشريع العقلي للقضايا الفقهيَّة، فقد ذكر وهو بصدد استدلاله على عدم جواز العمل بخبر الآحاد، فإذا لم يوجد دليل شرعي في المسألة فيتوجَّب العمل بما يقتضيه الحكم العقلي[1]، إذ يقول في ذلك ما نصّه: "قد ثبت أنَّ المنافع التي لا ضرر فيها عاجلاً ولا آجلاً في أصل العقل مباحة"[2].

وقد طبّق هذا الحكم العقلي على مورد نكاح المتعة، مستفيداً في ذلك من الكشف الواقعي الذي يفيد عدم وجود الضرر لهذا المورد، فيقول: "إنْ سألت الدلالة على انتفاء الضرر عن هذا النكاح الذي فيه انتفاع لا محالة، قلت: الضرر العاجل يُعرَّف بالعادات والإمارات المشيرة إليها، ويعلم فقد ذلك، والضرر الآجل إنَّما هو العقاب، وذلك تابع للقبح، ولو كانت هذه المنفعة قبيحة تستحق بها العقاب لدى اللـه تعالى على ذلك، لوجب، إعلامه المكلف ما هذه سبيله"[3].

كما أنَّ المرتضى استفاد من كشف الواقع لمصلحة الحكم العقلي، في مورد إدخال الضرر على البهائم، فقال: "إعلم إنْ إدخال الضرر على البهائم، المؤذية لنا منها وغير المؤذية، ولا يحسن إلاَّ أنْ يكون ذلك الضرر يسيراً، أو لنفع المتكلف به لها عظيماً فيحسن من طريق العقل، بأنَّ كثيراً من الناس أجازوا ركوب البهائم عقلاً من غير افتقار إلى السمع"... ثمَّ قال: "وإذ تكلفنا لها بما تحتاج إليه من غذاء وديار ومصلحة ربما كانت لها فائدة لولا تكلفنا جاز أنْ ندخل عليها ضرر الركوب، لأنَّهُ يسير في جنب ما نعلمه من منافعها"[4].

وذهب معتزلة البصرة كذلك إلى الإباحة؛ بلّ قيل ذهب إلى ذلك أغلب المعتزلة وعلى رأسهم كلّ من أبي علي(ت303هـ) وابنه أبي هاشم الجبائيين(ت321هـ)وأبي عبد اللـه البصري(ت369هـ) والقاضي عبد الجبار الهمداني(ت415هـ).

---

(1) الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن طاهر(ت436هـ): رسالة العلم والعمل، ج1، ص20.

(2) المصدر نفسه، ص127.

(3) المصدر نفسه، ص127.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص372 - 373.

وكذلك من تأثَّر بهم كأتباع أبي حنيفة وغيرهم[1].

ومع إنَّ الأصوليين من الإماميّة، كانوا يتصوَّرون أنَّ بوسع العقل أنْ يحكم على القضايا التي ليس لها شاهد من نصّ، سواءً أكان الحكم جارياً وفق البراءة الأصليّة أم بحسب الاشتغال والاحتياط، غير أنَّ المتأخرين منهم أدركوا أنَّ هذه القواعد عبارة عن وظائف عقليّة عمليّة لا تحدّد حقيقة الحكم الشرعي؛ بلّ تعمل على إفراغ وإبراء الذمَّة فحسب[2].

وبناءً عليه، فقد أصبحتْ القضية العقليّة المستقلَّة، هي تلك التي تندرج ضمن ما يُعرف بالحُسن والقبح، أو الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع، ويتفرَّع عن هذه القاعدة التي تقرّ قبح العقاب بلا بيان، والتي اعتمد عليها الأصوليون.

أمّا بقية المناهج الأُخرى التي تدخل ضمن المنهج العقلي، كالمنهج المقاصدي والمنهج الاستقرائي، فسوف يكون الكلام عنها في الفصل الثاني إن شاء الـلـه.

2 - المجتهد وعاملا الزمان والمكان:

هناك بعضاً من التلازم بين الاجتهاد وعامليَّ الزمان والمكان؛ لأنَّ العلاقة بينهم متفاعلة تتداخل فيها الخطوط، وهذا يستلزم فهم الواقع فهماً علميّاً دقيقاً والواقع العامّ بكلّ مكوناته الثقافيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، يفرض نفسه ويجعل الاجتهاد وسيلةً حتميّة للتجديد ومواكبة حاجاته العصرية الآنيّة؛ كما أنَّ التجديد الذي يلاحق عاملَيَّ الزمان والمكان لا يتحقَّق في فراغ، ولا بدافع الرغبة، والهوى، والمزاج الشخصيّ؛ بلّ هو عمليّة مدروسة ومُخطط لها وِفق أُسُس عمليّة.

من هنا، جاء التلازم بين الفقيه المدرك للواقع المتغيّر، وبين آليات الاجتهاد التي تتطلَّب منه أنْ يتّسم بسماتٍ تجعله يُلاحق تطوّرات الحياة، فيستنبط الحكم الشرعي وِفقاً لها، وهذه السمات هي[3]:

---

(1) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر (ت794هـ): البحر المحيط في أصول الفقه، ص88.

(2) محمد، يحيى: العقل والبيان والإشكالات الدينيّة؛ مرجع سابق، ص309.

(3) أبو البصل، علي: الاجتهاد ودوره في التجديد، مجلة الاجتهاد والتجديد، ج1، ص174 - 175.

1 - فهم آيات الأحكام، إذ ذكر العلماء أنَّ عدد الآيات التي هي أصول الأحكام في القرآن الكريم لا تزيد على خمسمائة آية أو أكثر من ذلك[1].

2 - فهم أحاديث الأحكام، إذ إنَّ عدد الأحاديث كما بيّنها العلماء، والتي هي أصول الأحكام خمسمائة حديث منتشر في كتب الحديث، فأوّل الأحكام في هذه الشريعة من القرآن الكريم والسُنَّة هي أساس هذا التشريع الضخم الذي بقي إلى يومنا يؤتي منافعه لأبناء هذه الأمّة.

3 - أنْ يكون عالماً بمواضع الإجماع والخلاف.

4 - أنْ تكون لديه طريقة تفكير منتجة تقوم على منطق أصول الفقه والحديث والعقل.

5 - أنْ يفهم الواقع فهماً دقيقاً، وأنْ تكون لديه القدرة على استخدام وسائل الاتِّصال الحديثة بما في ذلك قاعدة معلوماتيّة صلبة.

---

(1) يذهب الشيخ جعفر السبحاني إلى أنَّ عدد آيات الأحكام أكثر من خمسمائة آية، إذ يقول: "إنْ تخصيص آيات الأحكام بخمسمائة آية أو أقلّ منها أنَّ لأجل قصر النظر بالآيات التي تتبنّى الحكم الشرعي بدلالة مطابقيّة كآيات الإرث وغيرها، وأمّا بالنظر إلى ما ذكرنا من دلالة قسم من الآيات – على أحكام شرعيّة- دلالة التزاميّة أو غير ذلك، فإنَّها سوف تتجاوز الخمسمائة آية". غير أنَّ ما ذهب إليه الفاضل المقداد السيوري يختلف تماماً، إذ يقول: "اشتهر بين القوم أنَّ الآيات المبحوث عنها نحو خمسمائة آية، وذلك إنَّما هو بالمتكرر والمتداخل، وإلاَّ فهي لا تبلغ ذلك، فلا يظن من يقف على كتابنا هذا ويضبط عدد ما فيه، إنَّا تركنا شيئاً من الآيات فيُسيء الظن به، ولم يعلم أنَّ المعيار عند ذوي البصائر والأبصار، إنَّما هو التحقيق والاعتبار لا الكثرة والاشتهار". أمّا ما ذهب إليه الأستاذ عبد الوهاب خلّاف؛ فهو إنَّ "عدد آيات الأحكام ربّما تبلغ 330 آية: ففي العبادات بأنواعها نحو 140 آية. وفي الأحوال الشخصيّة من زواج وطلاق وإرث ووصية وحَجْروغيرها نحو سبعين آية. وفي المجموعة المدنيّة من بيع وإجارة ورهن وشركة وتجارة ومداينة وغيرها نحو سبعين آية. وفي المجموعة الجنائيّة من عقوبات وتحقيق جنايات نحو ثلاثين آية. وفي القضاء والشهادة وما يتعلّق بها نحو عشرين آية". إلاَّ السيد محمد رشيد رضا فعنده عدد آيات الأحكام أقل من ذلك بكثير، إذ يقول: "والمشهور عند علماء الأصول أنَّهم آيات الأحكام العمليّة في القرآن الكريم من دينيّة وقضائيّة لا تبلغُ عُشر آياته، وقد عدّها بعضهم خمسمائة آية للعبادات والمعاملات، والظاهر أنَّ يعنون الصريح منها وأكثرها في الأمور الدينيّة". السبحاني، جعفر: أصول الفقه المقارن فيما لا نصَّ فيه (دراسة متواضعة لأحكام الموضوعات التي لم يرد فيها نصٌّ في الكتاب والسُنَّة)، ص14؛ السيوري، الفاضل المقداد بن عبد الـلـه (ت 826هـ): كنز العرفان في فقه القرآن، ج1، ص5؛ خلّاف، عبد الوهاب: خلاصة التشريع الإسلامي، ص28 - 29.

6 - أنْ تكون لديه القدرة على صياغة الفقه بلغة العصر، وأنْ يقوم بإعادة تفسير التراث تفسيراً جديداً بما يتَّفق مع معطيات العصر ومتغيّراته.

7 - أنْ تكون لديه القدرة على استخدام المنهج العلمي في البحث والتحليل والاستنتاج.

8 - التقوى، إذ إنَّه يستلزم الإخلاص والسعي للوصول إلى الحق والحقيقة. وبهذا، يكون التجديد مشروعاً متكاملاً، ينطلق من أرضيّة واقعيّة ومن نظرة شموليّة لتستوعب حركة الزمان والمكان بدقَّةٍ ووعي؛ وبهذا ينتقل الفرد من دور المنفعل إلى دور الفاعل، ومن دور المتلقِّي والمتأثِّر إلى دور المؤثر المنتج.... وهكذا.

وبناءً على كلّ ما تقدّم، نستنتج أنَّ مفهوم الدين، هو ما شرّعهُ اللـه من الأحكام ويُطلق على: الملَّة، والإسلام، والعادة، والسيرة، والحساب، والقهر، والقضاء، والحكم، والطاعة، والحرام، والحلال، والجزاء، والرأي، والسياسة؛ وأمَّا دان، وعصى، وأطاع، وذلَّ، وعزّ، فهي من الأضداد.

والشريعة، من المعاملات الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والجنائيّة، التي شرّعها اللـه لتنظيم حياة الفرد والمجتمع على الأرض وِفق مراده – جلّ وعلا-، إذ تتميَّز هذه الأنظمة والمبادئ بالشمول، والثبات، والتوازن، والدوام؛ وذلك لأنَّها إلهيّة المصدر والمنشأ، وإنَّ ما يحدث من تغيير في تطبيقات بعضها، فإنَّما يكون ذلك نتيجةً للتغيّر الذي يطرأ على فهم الناس لها، وبمستوى إدراكهم لأهدافها.

أمّا الفقه، فهو العلم بالأحكام الشرعيَّة الفرعيّة عن أدلتها التفصيليّة. أو هو "العلم بكلِّ ما جاء من قِبَل اللـه سبحانه وتعالى في الدين، سواء ما يتعلق بأصول الدين، أم الأخلاق، أم أفعال الجوارح، أم معرفة النفس، أم القرآن وعلومه"[1].

أمّا الاجتهاد، وهو بذل الجهد والطاقة في طلب العلم بأحكام الشريعة. ويعني استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي، إذ يكون استفراغ الوسع ممَّن اجتمعتْ فيه شروط علميّة في عصر معيَّن، من أجل التوصل إلى حُسن تصوّر

(1) مجموعة مؤلفين، موسوعة الفقه الإسلامي، ص18.

للمُراد الإلهي من نصوصّ وحيه أو من أجل تطبيق المراد الإلهي في الواقع المُعاش. وتحديد تلك الشروط العلميّة متروكة لطبيعة التغيّرات، والنوازل الفكريّة، والعلميّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصادية، التي تتأثَّر بها تلك الشروط الواجبة الاجتماع في شخصيَّة المجتهد من حيث الكمّ والنوع.

وعليه، فإنَّ المقصود بتجديد الدين؛ هو العمل على إعادة فهم الدين، وعلى حُسن تطبيقه في الواقع وِفق أصله يوم نشأته، وذلك عن طريق تنقيته من المخالفات والبدع السيِّئة التي علقتْ به بسبب أهواء البشر على مرِّ العصور، والتصدِّي للمستجدات التي تحدث في كلّ عصرٍ ومصرٍ، بغية بيان حكم الـلـه المُعين فيها وجوباً، أو ندباً، أو حرمة، أو كراهة، أو إباحة، وهو بهذا المعنى صنوّ الاجتهاد في فهم الدين وفي حُسن تطبيقه.

أمَّا بخصوصّ القضايا المعاصرة، فهي الأمور الجديدة التي لم تشكّل ضرورة ملحّة في عصر التشريع، أو القضايا التي تغيّرت موجبات الحكم عليها نتيجة التطوّر الطبيعي لعلاقات الإنسان أو نتيجة لظروفٍ طارئة. وعليه، فإنَّ الفروع، وهي المسائل الاجتهاديّة التي لم ترد فيها نصوصّ صريحة واضحة أو وردت فيها نصوصّ ظنيّة دلالةً وثبوتاً، أو دلالة لا ثبوتاً. ومنه قولهم: أحكام الشريعة أصول وفروع؛ فأمّا الفروع، فهي المسائل التي تتَّسع لتعدُّد الآراء والاجتهادات، ولا يُنكر فيها على المخالف؛ وأمّا الأصول، فهي المسائل التي لا يُقبل فيها تعدّد الآراء، ولا تعدُّد الاجتهادات ويُنكر فيها على المخالف.

الفصل الثاني

الجذور التاريخيَّة لأثر الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي

- المبحث الأوّل: الاتجاه المقاصدي

  المطلب الأوّل: نظريّة المقاصد

  المطلب الثاني: منهجيّة الفقهاء في المقاصد

- المبحث الثاني: نظريّة الفراغ التشريعي

  المطلب الأوّل: نظريّة الفراغ التشريعي (المفهوم والمنطلقات، والجذور والمعالم التاريخيَّة)

  المطلب الثاني: إشكاليّة الثبوت والتغيّر في الأحكام وصلتها بالواقع التشريعي

إنَّ لنظريّة الزمان والمكان وأثرهما في الفقه الإسلامي جذور في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، إذ تقوم هذه النظريَّة على دعائم تستقرُّ في أعماق الفكر الأصولي لدى المدرسة الإماميَّة، إذ إنَّها تُعد مفتاحاً لعلاج الكثير من المستجدات الحياتيّة في قضايا مختلفة؛ سواء أكانت هذه القضايا سياسيَّة، أم اقتصاديَّة، أم اجتماعيَّة، أم غيرها من القضايا[1].

وبهذا الصدد، أشار السيد الخميني بقوله: "إنَّ لعنصرَي الزمان والمكان دوراً حاكماً في الاجتهاد، فالمسألة التي كان لها سابقاً حكم خاصّ يصبح لها حكم جديد في ما لو وقع في ظلِّ مجموعة من العلاقات الحاكمة على السياسة والاجتماع والاقتصاد في نظامٍ ما، بمعنى أنَّه بالمعرفة الدقيقة بالعلاقات الاقتصاديَّة، والاجتماعيَّة، والسياسيَّة، يعلم أنَّ الموضوع الحالي – الذي وكأنَّه لا يختلف عن الموضوع الأوّل- هو موضوع آخر، وتبعاً لذلك، فهو يتطلَّب حكماً جديداً"[2].

من هنا، تُثار تساؤلات بهذا الصدد، مفادها: ما المقصود من الجذور النظريَّة الأصوليّة؟ وهل لهذه النظريَّة تأثير على الوقائع الشرعيَّة في ظلّ الاعتقاد بتأثير الزمان والمكان؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإلى أيّ مدى يُمكن أنْ يمتدّ تأثيره؟

إنَّ المقصود بالجذور النظريَّة، هي تلك المُرتكزات والأفكار الأصوليّة التي لولاها لِما قامت النظريَّة بنفسها، وهذه الجذور لو ثبُت وجودها، يثبت أنَّ هذه النظريَّة لم تكن بمعزلٍ عن التفكير الأصولي، وهي[3]:

(1) يُنظر: المبلغي، أحمد: الدور الزمكاني في الاجتهاد الفقهي، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد: 40، ص216؛ شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص206.

(2) صحيفة النور الإيرانيّة، العدد: 21، ص98 نقلاً عن، فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص215.

(3) المبلغي، أحمد: الدور الزمكاني في الاجتهاد الفقهي، مرجع السابق، ص222.

1 - عدم خلو الوقعة من الحكم: وهي تفترض أنَّ الموضوع إذا تبدّل فله حكم في الإسلام، ومعلوم أنَّهُ لولا مبدأ عدم خلو الواقعة من الحكم، لا يستقيم الاعتقاد بوجود حكم شرعي للموضوع بعد تغيّره في ظل تبدّل الزمان والمكان[1].

2 - عدم جواز تعميم حكم الموضوع إلى موضوع آخر إلّا بدليل: وهذا مبدأ يتَّفق عليه الإماميَّة مع غيرهم، وإنْ كان بينهما اختلاف في السعة والضيق، فالمذاهب الأربعة – عدا مذهب أحمد بن حنبل الذي لا يعوّل على القياس إلاَّ في حالات استثنائيّة خاصّة كما بيّنا ذلك مسبقاً في الفصل الأوّل- يرون القياس مُعتبراً في الشرع، إذ ذهبوا إلى دائرة أوسع للتعميم، بينما لا يقبل الإماميَّة إلَّا في بعضها، كالقياس منصوصّ العلّة. واعتبار هذا المبدأ من مرتكزات هذه النظريَّة، إذ إنَّه مع افتراض تبدّل الموضوع بحسب تغيّر الزمان والمكان إلى موضوعٍ آخر، فلا يمكن تعميم حكم ما قبل التبدّل إلى ما بعده[2].

3 - صلاح الموضوع لكي يكون موطناً للتدقيقات الأصولية: إنَّ الموضوع ميدان رحب لعمل التدقيقات الأصولية، وأرض خصبة تنمو فيها النظريات.

4 - اتجاه الشارع إلى تكثير الموضوعات: لقد نشأت هذه الفكرة في ظلّ المدرسة الإماميَّة، فقد كانوا يهتمون لعروض حالة في موضوعٍ أو زوالها عنه اهتماماً جديّاً، بحيث يتكوّن من جراء هذه العروض أو الزوال موضوع شرعي، فلهذا نجد في الشريعة فروع كثيرة.

5 - انقلاب الموضوع: ولهذه الحالة أمثلة متعدِّدة، كانقلاب الخمر خلاً، ولم يختلف في أنَّ حكم الموضوع بعد الانقلاب مغاير لحكمه قبله، لأنَّ الانقلاب يجعله موضوعاً جديداً، وقد لعبت هذه المسألة دوراً مهماً في خلق مناخ مساعد على تأسيس نظرية الزمان والمكان؛ بلّ يمكن القول: إنَّ نظريّة تغيّر الموضوع تُعدّ في الحقيقة تعليقاً على قضية انقلاب الموضوع المسلّم بها، بمعنى أنَّ النظريَّة تقول:

---

(1) المبلغي، أحمد: الدور الزمكاني في الاجتهاد الفقهي، ص222.

(2) المرجع نفسه، ص222.

إنَّ تبدّل الموضوع لا ينحصر بهذا المورد (انقلاب الموضوع)، يمكن أنْ يتم بصورةٍ أخرى، وهي تبدّله في ظلّ الزمان والمكان.

أمّا بخصوص التساؤل الأخير الذي قد يُطرح، فيمكن الإجابة عنه بـالقول: إنَّ تأثير الزمان والمكان الواسع في إيجاد آثار مُستحدثة لموضوعٍ ما، قد يجعل الفقيه يحرز أنَّهُ حدث في موضوعٍ مناط آخر للحكم، غير أنَّنا لو ألقينا نظرة معمَّقة إلى الظواهر الاجتماعيَّة، لوجدنا أنَّ هناك الكثير من الموضوعات كانت لها آثار حسنة في الماضي، فجاء حكمٌ متناسباً معها، غير أنَّ هذه الموضوعات أصبحت الآن ذات آثار سيئة في بعض جوانبها؛ وعليه، فإنَّ الفقيه العالِم بأمور زمانه، يستطيع أنْ يضبط امتدادات تأثير الزمان والمكان في عملية الاستنباط؛ وبالتالي، فإنَّه يستطيع المحافظة على الروح الدينية، ومن الأضرار التي قد تلحق بالمجتمع في ظلّ الحكم الشرعي إذا ما فقد السيطرة على تأثير هذه الامتدادات[1].

وفي ضوء ما تقدّم، فقد نشأة نظريات في المدرستين- مدرسة العامّة- والمدرسة الإماميّة- عبر التطوّر التاريخي لحركة الفقه، لضبط عاملَيّ الزمان والمكان وأثرهما في عملية الاستنباط، سنتناولها تباعاً خلال هذا الفصل إنْ شاء الـلـه تعالى.

---

(1) يُنظر: الآصفي، محمد مهدي: الاجتهاد والحياة حوار على ورق، ص135 - 136.

المبحث الأوّل

الاتجاه المقاصدي

لقد كان لعصر الرسول صلى الله عليه وسلم الذي دام (22 سنة) وبضعة أشهر، الدور الأوَّل للتشريع، ومن وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى سنة 40هـ وهو زمن تنازل الإمام الحسن صلى الله عليه وسلم لمعاوية، الذي يشكّل الدور الثاني، ويُطلق عليه عادةً بعصر الصحابة.

ثمَّ يأتي الدور الثالث – لدى أغلب المذاهب الإسلاميَّة باستثناء الإماميَّة، وبعضٍ من الساحاتٍ السُنَّيّة التي كانت لها إسهاماتها العلميّة البارزة التي تمثّلت بإسهامات أبو حامد الغزّالي، وفخر الدين الرازي... وغيرهم- الذي يبدأ من التاريخ الآنف الذكر إلى منتصف القرن الرابع للهجرة تقريباً، وهو عصر الشباب، وزمن تكوّن المذاهب والمجامع الحديثيّة، ليسود بعد ذلك عصر التقليد والشيخوخة، وهو الدور الرابع، والمستمر إلى عصرنا الحالي.

ومن خلال هذه العصور والمراحل، وُجدت مذاهب كثيرة بعضها بقي وبعضها الآخر انقرض، كمذهب الأوزاعي(ت157هـ)، وسفيان الثوري(ت161هـ)، والليث بن سعد(175هـ).

وداوود الظاهري(ت270)، والطبري (ت310هـ) وغيرهم من الأئمة الذين جادوا بقرائحهم الاجتهاديّة، فأغنوا الفقه الإسلامي بفكرهم ودراساتهم إلى زمن دخول الحضارة الإسلاميَّة في طور الجمود والتقليد.

كما أدّى سقوط بغداد في يد التتار عام 656هـ إلى تثبيت وترسيخ نزعة التقليد في النفوس، إذ تشتَّت الدولة الإسلاميَّة، فانصرف فقهاء هذا العصر إلى تأكيد الولاء لهذا التعصُّب للأئمة، وتسفيه المخالف إلى حدٍّ إراقة الدماء أحياناً؛ بلّ أوَّلوا الآية، أو

ادَّعوا نسخها لتوافق قول مَن يقلدون، وأعطوا لأقوال أئمتهم وأقوال الصحابة قيمة أكثر ممّا أعطوها هم لأنفسهم. وهكذا، تعاظمت صورة أئمة المذاهب في داخل المذهب الواحد حتى صار الاجتهاد سبّة تتلوها تُهَمّ تُوزَّع هنا وهناك بشكلٍ عشوائي؛ وهكذا جو يكثر فيه التشاحن النفسي المُفعم بالتحاسد والغيرة، وكان للأنظمة السياسيَّة المتبقية أثر لا يُنكَر في توسيع مداه؛ بلّ في إحداثه أيضاً[1].

ومن الأمثلة على ذلك: "الفتاوى المذهبيّة التي ترى أنَّ أتباع المذهب الآخر في داخل الإسلام يجوز العدوان عليهم وشتمهم، إذ إنَّ هذا يتناقض تناقضاً أساسيّاً مع المبدأ التشريعي الفوقي الأعلى الأساس والحاكم الذي لا يجوز غضّ النظر عنه في مجال الاستنباط في الحقل السياسيّ والاجتماعيّ، وهو مبدأ الأخوّة بين المسلمين، وكَون المسلمين أمّةً واحدة من جهة، ومبدأ تحريم الظلم والعدوان من جهةٍ أخرى... ومن هذا الباب: الفتاوى التي لا تلاحظ مبدأ علاقة الأمّة التفاعليّة وعلاقة المجتمع التفاعليّة بين أفراده وأفرادها، فتعطي حقوقاً، وتشرِّع أوضاعاً للأفراد بمعزلٍ عن مدى تأثير ذلك على وحدة الأمّة أو على مصالح الأمّة"[2].

لقد أنجبتْ كلّ هذه الإجراءات والأحداث مجتمعة، انسداداً تلقائياً لباب الاجتهاد، من دون أنْ يُعدم هذا العصر الذي ساد فيه الانسداد المذكور، والانحطاط العامّ، من ومضاتٍ مضيئة، اندفعت في اتجاهين، وهما[3]:

الاتجاه الأوَّل: ويتمثَّل في الحركات الاصطلاحيّة خارج حقل الفقه، إذ يتمظهر هذا الاتجاه في العصر الحديث مثلاً بالحركة المهدية في السودان، والسنوسية في ليبيا، إلى أنَّ تكلل هذا الاتجاه أخيراً بحركة السيد جمال الدين الأفغاني(ت1315هـ).

والشيخ محمد عبده(ت1323هـ)، وغيرهما ممَّن تأثَّر بهذه المدرسة في عصر النهضة العربيَّة، وقد تناغم العالم الإسلامي مع هذه الحركات في قليلٍ أو كثير.

---

(1) حب الله، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد، ص42 - 43.

(2) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد المقاصدي، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ص25.

(3) الحلّي، علاء: معالم الإصلاح في حركة السيد جمال الدين الأفغاني، ص37.

الاتجاه الثاني: ويتمثَّل في الدعوات التي ترمي إلى فتح باب الاجتهاد، وهؤلاء فريقان:

الفريق الأوّل: وهو الفريق الذي اقتصر على مجرد الدعوى، وهم الأكثر، إذ تعاظم عددهم في زماننا الحالي، وهم في حقيقة الأمر مقلدون لمَن دعا إلى نبذ التقليد والعمل بالاجتهاد.

الفريق الثاني: وهم قلّة تعدوا مجرد الدعوى هذه، إلى ممارسة الاجتهاد عملياً، فأبدعوا وأجادوا بنظرياتٍ على قدرٍ كبير من الأهميّة، أو أنَّهم عملوا على تطوير واستنبات ما بذره السلف. لقد سبقت هذه الاتجاهات أحداث قد برزت في تاريخ التشريع الإسلامي، وهذه الأحداث تتمثَّل بظهور مدرستان، وهما: مدرسة الحديث، ومدرسة الرأي، حيث كان موطن الأولى في الحجاز (مكة- المدينة)، إذ إنَّ من سمات هذه المدرسة الاقتصار على المأثور، وإنْ كان فيها من أثر الرأي، كربيعة الرأي، بينما كان موطن الثانية في العراق، وإنْ كان فيها من رجّح الأخذ بالمأثور كسفيان الثوري، وابن أبي ليلى. ويُدرج مذهب أبي حنيفة النعمان بن ثابت، ضمن مدرسة الرأي، بمعنى التوسُّع فيه، بينما تُصنف المذاهب الأُخرى ضمن مدرسة الحديث، بمعنى الإقلال من الرأي، وتعتمد المذاهب السُنيّة في أصول الفقه على المصادر الأربعة الأساسية (الكتاب، السُنَّة، الإجماع، والقياس[1])، كما تعتمد على المصادر الفرعيّة التي وقع الخلاف بينهم في حجيّتها، وهي على قسمين[2]:

---

(1) ذهب إلى حجيّة القياس الظنّي كلٌّ من: الحنفيّة والشافعيّة والحنابلة والمالكيّة (والزيديّة من الشيعة)، وأكثرهم توسّعاً فيه واعتماداً عليه هم: الأحناف، إذ قدّموه على أخبار الآحاد، بل غلا بعضهم فيه فلم يعتبر الاشتراك في العلّة واكتفى بمجرّد التشابه في الأوصاف. ولعلَّ الحنابلة أقل اعتماداً على القياس، فقد قيل: "إنَّ أحمد بن حنبل كان لا يلجأ إلى القياس إلاَّ للضرورة، وإذا لم يجد دليلاً من السُنَّة ولو ضعيفاً... أمّا أبرز النافين للقياس، فهم: الظاهريّة والإماميّة الأثني عشريّة وبعض من المعتزلة. وقد ألف ابن حزم كتاباً للاستدلال على بطلان القياس والاستحسان. كما اشتهر بمذهب الإماميَّة بطلان القياس، إذ تواترت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في بطلانه وعدم حجيّته، كما شددوا النكير على القائلين به. شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد (بحث فقهي استلالي)، مرجع سابق، ص42 - 43.

(2) حب الله، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظريّة المقاصد، مرجع سابق، ص48-55.

القسم الأوّل: وهي المصادر النقليّة، وتشمل شرع من قبلنا[1]، قول الصحابي[2]، العُرق، الإجماع[3].

---

(1) شرع من قبلنا: هو الأحكام التي شرّعها الـلـه لمن سبق الأمة الإسلامية من الأمم، وكانت شاملة - في وقتها – لجميع المكلفين من البشر. وعرَّفه العلاّمة شمس الدين بأنّه: الأحكام التي شرعها الـلـه تعالى على ألسنة أنبيائه الكرام للأمم السابقة قبل الإسلام. ومحل البحث منها ما ورد ذكره من أحكامها في القرآن الكريم من دون أنْ يردّ فيه ما يدلُّ على نسخها أو إثباتها على المسلمين، وهو على عدَّة أنواع، وهي: 1 -حكم ثبت نسخه بدليل مُعتبر في شرعنا، كبعض من اللحوم والشحوم المحرّمة على اليهود. 2 - حكم ثبت بدليلٍ مُعتبر في شرعنا أنَّهُ مفروض علينا، مثلما هو مفروض في شرع من قبلنا، كالصوم. 3 - أحكام لم يردّ في شرعنا ما يدل على اعتبارها، أو نسخها، وهو على قسمين: أ- ما لم يردّ في شرعنا ما يدلُّ على ثبوته في شرع من قبلنا. ب- ما ثبت اعتباره في شرع من قبلنا، ولم يردّ في شرعنا ما يدلُّ على اعتباره عندنا. البهادلي، أحمد: مفتاح الوصول إلى علم الأصول، ج2، مرجع سابق، ص229؛ شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص34.

(2) قول الصحابي: الصحابي، هو كلُّ من لقي النبي صلى الله عليه وسلم، وآمن به، ولازمه مدّه تكفي عُرفاً لإطلاق كلمة صحابي عليه. وأمّا مذهبه، فهو ما صدر عنه من قولٍ، أو سلوكٍ، في مسائل الاجتهاد في الحكم الشرعي. أو هو، القول والسلوك الذي يصدر عن الصحابي ويُتعبد به من دون أنْ يُعرف له مستند. وقد اتفقوا على عدم حجيّة مذهب الصحابي على الصحابة المجتهدين، ولكن الخلاف في حجيّته بالنسبة إلى التابعين ومن بعدهم، والأقوال في ذلك أربعة: 1- حجيّته مطلقاً. 2- عدم حجيّته مطلقاً. 3- حجيّته إذا انضمَّ إليه القياس. 4- حجّة إذا خالف القياس. وممّن ذهب إلى عدم حجيّة مذهب الصحابي بالإضافة إلى الإماميّة، (الأشاعرة والمعتزلة، والشافعي في أحد قوليه، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، والكرخي)؛ الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص434؛ شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص34- 35؛ الآمدي، سيف الدين: الأحكام في أصول الإحكام، ج4، مصدر سابق، ص385 – 390؛ زيدان، عبدالكريم: الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص262.

(3) وهو في اللغة (الاتفاق). وعند الأصوليين: هو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على حكمٍ شرعي. ولم يحصل الاتفاق على تحديد الإجماع؛ وذلك لخلافهم فيما يحصل به الإجماع من عدد وفي نوع المجتمعين، بل وفي انتمائهم وفي كشفه عن وفاق المعصوم عليه السلام وعدمه، ممّا جعل تعريفاته متعدّدة بتعدّد المباني في حقيقته، وحجيّته، ونوع الحجيّة كشفاً، أو لذاته. أمّا المدرسة الإماميّة فقد ذهبتْ إلى أنَّ الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام المحصّل منه غير حاصل، وإنْ حصل على نحو القطع فهو حجّة؛ لكشفه عن السُنَّة، والمنقول منه غير حجّة ما لم يدلّ على اعتباره دليل قطعي. وإنْ لم يكشف عن قول المعصوم عليه السلام؛ فمجرد اتفاق جملة من الفقهاء، وبخاصة في عصرٍ متأخر من دون العصور السابقة، لا دليل على حجيته؛ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج3، مصدر سابق، ص15؛ الكركي، حسين بن شهاب الدين: هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، ص258؛ المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، مرجع سابق، ص451.

القسم الثاني: وهي المصادر العقليّة، وتشمل: القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع[1] وفتحها، على اعتبار من يحصر المصادر الأساسيّة في الكتاب والسُنَّة.

إنَّ من المساوئ التي مُنيت بها هذه المدارس في ما بعد، هو أنَّ الفقهاء التابعين لها اعتبروا الأحكام الفقهيّة الصادرة عن أئمتهم نصوصاً متعالية فوق الزمان والمكان، وأنَّها غير مرتبطة بالوقائع المتغيّرة، وهو ما حصل لفقهاء مدرسة الشيخ الطوسي – أيضاً- إلى زمن ابن إدريس الحلّي(ت543هـ). لقد جاء العصر الحديث، وأعني به عصر النهضة، ليأتي معه الفريق الثاني – الآنف الذكر- وهم الذين تآزرت جهودهم في قليلٍ أو كثير على إظهار الفقه المصلحي، ابتداءً من أبي المعالي الجويني(ت478هـ)، وصولاً إلى أبي إسحاق الشاطبي، إذ إنَّ مع البحث المقاصدي بلغت النهضة في مجال الفقه والقانون الذروة، والغاية التي ليس فوقها غاية[2].

إنَّ من المسلَّم به بين المسلمين – عدا الأشاعرة- أنَّ الأحكام الشرعيَّة من ورائها أهداف وغايات، وتابعة لعلل في تشريعاتها، وإنْ كان بعضهم ربَّما يتحفظ على التعبير بالعلّة ويفضل التعبير عنها بالحكمة على اعتبار أنَّ العلل لا طريق إلى معرفتها،

(1) سدّ الذرائع: "الذريعة" في اللغة، بمعنى الوسيلة التي يُتوصّل بها إلى الشيء سواءً أكان محبوباً أم مبغوضاً، أم أمراً مباحاً غير محبوب ولا مبغوض. و"السدّ" يقابل الفتح، والظاهر عدم الفرق بين الذريعة والمقدّمة، فالمراد ما يتوقّف عليه وجود الشيء سواءً أكانت علّة تامة للشيء أم جزء لعلّته، وسواءً أكانت علّة منحصرة أم غير منحصرة. والمراد بسدِّ الذريعة تحريمها إذا كانت تفضي إلى الحرام، والمراد بالفتح وجوبها أو جوازها إذا كانت تفضي إلى واجب أو جائز بالمعنى الأعمّ. وقد ذُكر لها تقسيمان: الأوّل: الثلاثي، وهو بلحاظ ما اتّفق على سدِّه، وعلى فتحه، وما اختُلف فيه، وهو ما اعتده أحمد بن إدريس القرافي المالكي في كتابه (الفروق). والثاني: الرباعي، وهو بلحاظ ما وُضعت الوسيلة له، وهو ما اعتمده ابن القيم الجوزية في كتابه (أعلام الموقعين)، وقد قال بحجيّة سدّ الذرائع كلّ من المالكيّة والحنابلة. أمّا أبو حنيفة، والشافعي، فقد اعتبراها من تطبيقات القياس والاستحسان لا أصلاً تشريعاً مستقلاً؛ الزحيلي، وهبه: الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص108؛ خلاّف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص95 – 97؛ شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص49؛ السبحلني، جعفر: أصول الفقه المقارن فيما لا نصَّ فيه، مرجع سابق، ص206.

(2) حب الله، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظريّة المقاصد، مرجع سابق، ص46.

وما يوجد في الأدلة والروايات هو حكمة التشريع وليس علله، وهذا ما ذهب إليه الدكتور وهبة الزحيلي[1] .

ولكن لو دقّقنا جيداً في الموضوع؛ نجد أنَّ ما ذكره الزحيلي فيه شيء من المبالغة، فإذا وُجد من يتحفظ في ذلك، فإنَّما يتحفّظ على المصاديق التي يعتبرهم البعض عللاً، وليس على العلّة ذاتها.

أمّا من الناحية التاريخيَّة ربَّما يكون أقدم من كتب في المقاصد على طراز التقسيم المعروف عند أهل السُنَّة هو إمام الحرم الجويني، إذ قسّم المقاصد إلى خمسة أقسام، منها: ما عُرف باسم الضروريات، والحاجبات، والكماليات، وقسم رابع هو الأحكام التي لا ترتبط بما هو ضروري أو حاجي أو كمالي كالمستحبات، بالإضافة إلى قسم آخر وهو ما لا يُعرف له علّة واضحة وهو العبادات[2] .

ثمَّ جاء بعده الإمام أبو حامد الغزالي(ت505هـ)، إذ ذكر أنَّ: "مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أنْ يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكلّ ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[3] .

وجاء بعد الغزالي، فخر الدين الرازي، والآمدي، إذ ذكروا بأنَّ المقاصد خمسة مع تفاوت، إذ ربَّما استبدلوا النسل بالنسب. ثمَّ جاء بعدهم الشاطبي، وهو أهم مَن كتب في المقاصد، وإنْ لم يكن الأسبق، غير أنَّهُ بوّبها وفصّل فيها، ولعلَّه لم يبق لمَن جاء بعده، حتى أنَّ المتأخرين بأجمعهم كانوا عالة عليه. لقد بحثّ الشاطبي في المقاصد بأربعةِ محاور، وهي: مقاصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً، ومقاصد وضع الشريعة للإفهام، وللتكليف، وللامتثال، كما قسّم المقاصد – أيضاً- إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين[4].

---

(1) الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، ج2، مرجع سابق، ص1017.

(2) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مصدر سابق، ص130.

(3) الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، مصدر سابق، ص174.

(4) الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص130.

ومن أشهر مَن كتب في المقاصد بعد الشاطبي هم: الطاهر بن عاشور(ت1284هـ)، الذي كتب كتاب: "مقاصد الشريعة الإسلاميَّة"، وكذلك علّال الفاسي(ت1326هـ): "مقاصد الشريعة ومكارمها"، ويوسف حامد العالم: "المقاصد العامّة للشريعة الإسلاميَّة"، وأحمد الريسوني: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، وكتب أيضاً: "الفكر المقاصدي قواعده وفوائده".

وبناءً على ما تقدّم من توضيحٍ تاريخي، وتسلل زمني مرّ به التشريع الإسلامي، لينجم عنه بالنهاية عدّة نظريات لها مدخليّة في الاستنباط الفقهي، كان من بينها نظرية المقاصد التي قُسمت إلى أقسامٍ متعدِّدة يُفهم من غالبية أقسامها أنَّها ترتبط بعلّة. من هذا المنطلق قد تُطرح التساؤلات التالية:

- ما هو المفهوم الشرعي لنظريّة المقاصد عند مَنْ قال بها؟
- كما أنَّ نظرية المقاصد في أغلب أقسامها ترتبط بعلّة، فما المقصود من العلّة في هذه النظريَّة؟
- وهل أنَّ مفهوم العلّة المسلّم بارتباطه في نظرية المقاصد يختلف من مذهبٍ إلى آخر؟ وإذا كان كذلك، فما هي طبيعة الاختلاف في فهم محتوى العلّة؟
- ومن هو أبرز من قال بالمقاصد؟ وكيف كان ينظر كلّ منهم لهذه النظريَّة بحسب فهمه؟
- والأهم من ذلك كلّه؛ هل للزمان والمكان دخل في بلورة الأحكام الشرعيَّة وتبدلها، على اعتبار أنَّ هذه النظريَّة تدخل في عملية استنباط الحكم الشرعي؟ وإذا كان الأمر فكيف يكون لعامليّ الزمان والمكان تأثيراً على هذه النظريَّة؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات، سوف تكون من خلال المطالب الآتية تباعاً إنْ شاء اللـه تعالى.

المطلب الأوّل: نظريّة المقاصد

أولاً: مفهوم المقاصد:

لقد عُرِّفت نظرية مقاصد الشريعة بتعريفاتٍ متعدِّدة، ربَّما يكون القاسم المشترك بينها هو الغاية من تشريع الأحكام، والحكمة الملحوظة في التشريع بصورةٍ عامّة وفي التفصيلات.

فالشاطبي ذكر أنَّ: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة، إخراج المُكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً اللـه اختياراً، كما هو عبداً اللـه اضطراراً"[1].

وعرّفها العلاّمة علاّل الفاسي بقوله: "المُراد بمقاصد الشريعة، الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكمٍ من أحكامها"[2].

كما عرّفها أحمد الريسوني بأنَّها: "جمع مقصد، وهو ما تقصده وتريد الوصول إليه، فهو مقصود لك ولسعيك، ولذلك يُستعمل المقصد والمقصود بمعنى واحد، ومقاصد الشريعة هي الغايات المُستهدفة والنتائج والفوائد المرجوّة من وضع الشريعة جملةً، ومن وضع أحكامها تفصيلاً"، أو "هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[3].

وعرّفها الشيخ الطاهر بن عاشور بقوله: "وهي المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوعٍ خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا، أوصاف الشريعة وغاياتها العامّة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً، معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنَّها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[4].

وعرّفها الدكتور وهبة الزحيلي بأنَّها: "المعاني والأهداف الملحوظة للشرع

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص128.

(2) الفاسي، علاّل: مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها، ص7.

(3) الريسوني، أحمد: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، ص13، 14.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، ص15.

في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكمٍ من أحكامه"[1].

وعلى ما يبدو، أنَّ الزحيلي قد وفّق في تعريفه للمقاصد بين الشاطبي، والعلّامة الفاسي في تعريفهم لها. وعليه، فإنَّ الكلام عن المقاصد بناءً على ذُكر من تعريفاتٍ لها، يتَّخذ محورين، هما:

المحور الأول: في المقاصد العامّة والأهداف العُليا للدين، من قبيل لماذا شُرّع الدين؟ وما هي أهدافه ومقاصده؟ وفي هذا المجال، لا يختلف اثنان في أنَّ الشريعة ذات أهداف، وهي السبب في التشريع وبعثة الأنبياء.

المحور الثاني: إنَّ التشريعات، أو الأحكام ذات حِكم وعلَل في تفصيلاتها، فلتشريع الوضوء حكمة، وللتيمم حكمة، ولكلّ من الزكاة، والخمس، والحج، والصوم، غايات وحكم من تشريعها قد يعرّفنا الشارع بها، وقد نكتشفها من لسان الأدلة، وقد تبقى مجهولة لنا، غير أنَّها – على كلِّ حالٍ- موجودة، وقد يختلف في إمكان التعرّف على العلل في التشريعات العبادية، كالصلاة، والصوم... إلى غيرها من العبادات، غير أنَّ الغالب في المعاملات، كالبيع والإجارة ونحوهما ممّا يرتبط بالعادات، والأعراف، والسيرة العقلائية، قابلٌ للتعليل واكتشاف الحكمة من تشريعها.

كما تقوم نظرية المقاصد على المبدأ القائل: إنَّ الشريعة الإسلاميَّة موضوعة لتحقيق المصالح للناس في العاجل والآجل، ويكون ذلك، إمَّا بجلب النفع لهم، أو لدفع الضرر والفساد عنهم، كما دلّ عليه الاستقراء وتتبُّع مرادات الأحكام، إذ إنَّ الكتَّاب والسُنّة يزخران بما يدلُّ على هذا المطلب[2]، كقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مَّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللـهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ

(1) الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، ج2، مرجع سابق، ص1017.

(2) يُنظر: حب اللـه، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه، مرجع سابق، ص72.

لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)[1]، وقوله تعالى: (وَجَاهِدُوا فِي اللـهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللـهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ)[2]، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"[3]، بالإضافة إلى الإجماع.

كما أنَّ رعاية الشريعة الإسلاميَّة يجب أنْ يكون من البديهيات، وممَّا لا يمكن أنْ يُرتاب فيها من خبر الشريعة، واطّلع على مكامن أحكامها، وسمو تعاليمها.

ثانياً: أقسام المقاصد:

تُقسَّم المقاصد على اعتبار مدى الحاجة إليها ثلاثة أقسام:

1 - المقاصد الضروريّة[4]:

وهي التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدارين، وهي الكليات الخمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والتي تثبت بالاستقراء والتنصيص في كلّ أمّة وفي كلّ ملّة وفي كلّ زمان ومكان. وتُضف هذه بدورها إلى ما هو أصلي، أيّ مقصود لذاته، ومنها ما هو تابع للأصلي[5].

(1) سورة المائدة، الآية 6.

(2) سورة الحج: الآية 78.

(3) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد: معجم الطبراني، ص163.

(4) إنَّ حفظ المقاصد الضرورية الخمسة، وهي: النفس، والدين، والعقل، والنسب، والمال، التي لم يأتِ التشريع إلّا بحفظها، وهي الضروريات الخمس: فحفظ النفس بالقصاص أو الديَّة أو الدفاع، وحفظ الدين بالجهاد وقتل المرتد، وحفظ العقل بتحريم المسكرات والحدّ عليها، وحفظ النسب بتحريم الزنا وإتيان الذكران والبهائم وتحريم القذف والحدّ على ذلك، وحفظ المال بتحريم الغصب، والسرقة، والخيانة، وقطع الطريق، والحدّ، والتعزير عليها. إنَّ الزنا مثلاً مجمع على تحريمه في كلّ ملّة حفظاً للنسب؛ ولذا، كان من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في كلّ شريعة، وهو من الكبائر المعلومة قطعاً من الكتاب والسُنّة والإجماع وإنَّ لم يكن ضرورة من الدين؛ يُنظر: العاملي، محمد بن جمال الدين مكي: القواعد والفوائد، ج1، مرجع سابق، ص38؛ النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج41، ص258؛ الكلبايكاني، محمد رضا: الدر المنضود، ج1، ص26.

(5) العالم، حامد يوسف: المقاصد العامة للشريعة الإسلاميَّة، ص161.

إنَّ هذه الأصول الخمسة، حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضلّ، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإنَّ هذا يفوّت على الخلق دينهم وقضاؤه بإيجاب القصاص، إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حدّ الشرب الذي به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حدّ الزنا الذي به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغاصب والسارق، إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها[1].

2 - المقاصد الحاجيّة:

وأرادوا بها "ما يقع في محل الحاجة لا الضرورة، كتشريع أحكام البيع والإجارة، والنكاح لغير المضطر إليها من المكلفين"[2]، وهي ما يحتاج إليها في التوسعة، ورفع الضيق، والحرج، والمشقة، كما هو الحال في ترخيص تناول الطيّبات من الأطعمة والأشربة، والتوسّع في المعاملات المُشرّعة على نحو السلم والمسافات والمضاربة وغيرها[3].

3 - المقاصد التحسينيّة:

ويُقصد بها كلّ ما يقع ضمن نطاق الأمور الذوقيّة، كالمنع عن أكل الحشرات، واستعمال النجس في ما يجب التطهير فيه، أو ضمن ما تقتضيه آداب السلوك كالحثّ على مكارم الأخلاق، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات[4].

كما عرّفها الغزالي بقوله: "وهو ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزايد"[5].

إنَّ أدنى ملاحظة لهذه الأقسام الثلاثة، نجد أنَّ للزمان والمكان مدخليّة واضحة في بلورة موضوعاتها، وتبدّلها بحسب مقتضيات التغيّر، فمثلاً في المقاصد

---

(1) يُنظر: الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص216؛ الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، ج1، مصدر سابق، ص140.

(2) الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص216.

(3) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص131.

(4) السبحاني، جعفر: أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه، مرجع سابق، ص349.

(5) الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، ج1، مصدر سابق، ص140.

الضرورية: مسألة حفظ العقل وحدّ شارب الخمر الذي يستوجبه بشربه للخمر الذي يذهب بعقله على اعتبار أنَّ الخمر مسكر، في حين نجد أنَّ موضوعات الإسكار في الوقت الحاضر قد تعدَّدت فهي لا تنحصر في الخمر، فمع تغيّر الزمان تغيّرت أساليب الإسكار، في ما سبق كانت تنحصر في الخمر فقط؛ أما الآن، مع تبدل الزمان، قد يتحقَّق الإسكار بالخمر، أو بالحبوب المخدِّرة، أو تناول بعض من الأعشاب، وهكذا؛ وهي أيضاً تختلف من مكان إلى آخر. وكذلك السرقة مثلاً: في ما سبق كانت السرقة تنحصر في السطو على المال المحرز، أو قطع الطريق، أما الآن، مع التطوُّر الحاصل في وسائل الاتصال، تتحقَّق السرقة بطرُق متعدِّدة؛ فمثلاً، قد تتحقَّق عن طريق الإنترنت من خلال فتح الشفرات الخاصة بالحسابات المصرفية. ولكن العلّة في هذه الأمثلة تبقى ثابتة في هذين المثالين، فالأولى تتمثل بحفظ العقل، والثانية تتمثّل بحفظ المال؛ وإنْ تغيّرت الطرق المؤدّية إليها.

وهكذا الحال بالنسبة إلى المقاصد الحاجيّة والمقاصد التحسينيّة، فهي أيضاً خاضعة لتطوُّرات الزمان والمكان. فالطبيّات تختلف من زمان إلى آخر ومن مكان إلى آخر، وكذلك المعاملات التجاريَّة فهي أيضاً تختلف. وكذلك بالنسبة للمقاصد التحسينيَّة والأمور الذوقيَّة، فهي تختلف من زمان إلى آخر.

وهنا قد يطرح تساؤلاً مفاده: إنَّ النص الشرعي يذهب إلى إقامة الحدّ على شارب الخمر، على اعتبار أنَّ الخمر يذهب بالعقل؛ فهل يتوجَّب إقامة الحدّ على مَنْ أذهب عقله بغير الخمر، كأنْ يكون بتناوله الحبوب المخدرة مثلاً، إذا ما علمنا إنَّ النصّ الشرعي قد جاء بالخمر حصراً؟

وعلى ما يبدو لنا، أنَّ الحدّ الشرعي يتوجَّب على كلّ مَن أذهب عقله بالخمر، أو بغيره، حفاظاً على مقاصد الشريعة، ذلك أنَّ الشريعة ناظرة إلى مسألة الزمان وتغيّراته، فهنا يرجع الفقيه إلى الكبريات لينظر من خلالها إلى مقاصد الشريعة، وعلى ضوئها يستنبط الحكم الشرعي. وهكذا الحال بالنسبة إلى بقية أقسام المقاصد.

ثالثاً: مفهوم التعليل[1]:

وهي "تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر. وقيل: إظهار عليّة الشيء، سواءً أكانت تامَّة أم ناقصة"[2]. كما عرّف الأصوليون العلّة بقولهم، هي: "الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من ترتيب الحكم عليه مصلحة للمكلف"[3]. وعُرّفت – أيضاً - على أنَّها: "الباعث للشارع على جعل الحكم، ويرتبط الحكم وجوداً وعدماً بعلّته"[4]. في ما نقل محمد تقي الحكيم قدس سره (ت2002م) في "الأصول العامة للفقه المقارن" عن بعض الأصوليين تعريفهم لها بأنّها: "الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة على الحكم مع مناسبته له"[5].

وعرّفها الغزالي بقوله: "العلّة الشرعيَّة علامة، وإمارة لا تُوجب الحكم بذاتها، وإنَّما معنى كونها علّة نصب الشارع إياها علامة وذلك من وضع الشارع"[6].

وللعلّة أسماء منها: السبب، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي ... وغيرها، وهذه الأسماء يُطلق كلّ منها على العلّة باعتبارٍ معين.

(1) (العِلّة) بكسر العين، وتشديد اللّام: وهو معنى يحلُّ بالمحلّ، فيتغيّر به حال المحلّ، ومنه سمّي المرض (علّة). و(العِلّة): الحدث الذي يشغل صاحبه عن حاجته كأنْ تلك العلّة صارت شغلاً ثانياً منعه عن شغله الأوّل. و(المعلّل): دافع جابي الضرائب بالعلل. و(التعلّة)، و(العُلالة): ما يُتعلّل به و(علّله تعليلاً): أي لهاه به. و(هذا علّة لهذا)، أي سبب و(اعتل): إذ تمسك بحّجة. و(أعلّه): جعله ذا علّة، ومنه إعلالات الفقهاء، واعتلالاهم. و(اعتلّه): جنى عليه. و(المعلّل): يوم من أيام العجوز، لأنه يُعلّل الناس بشيءٍ من تخفيف البرد. و(اليعاليل): وهي نفّاخات تكون فوق الماء؛ ابن منظور، جمال الدين محمد: لسان العرب، ج11، مصدر سابق، ص471؛ الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مصدر سابق، ص583؛ الجرجاني، علي بن محمد(ت816هـ): القاموس والتعريفات، ص61؛ الرازي محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، مصدر سابق، ص451.

(2) الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص207.

(3) العلواني، طه جابر: الاجتهاد المقاصدي، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ص71.

(4) نقلاً عن: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص143.

(5) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص308.

(6) الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، مصدر سابق، ص238.

وتُستعمل العلّة أيضاً بمعنى: الحكمة، وهي الباعث على تشريع الحكم أو المصلحة التي من أجلها شرّع الحكم[1].

إنَّ المتتبِّع لآيات القرآن، يجد أنَّ التعليل كان ظاهراً بيّناً في الكثير منها، كما هو ظاهر كذلك في أحاديثٍ كثيرة. فمثلاً في قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)[2]، وهو تعليلًا واضحاً لإيجاد العباد، كما أنَّه – سبحانه - يعلِّل إرسال الرسُل بقوله: (رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللـهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ)[3]، ويعلِّل تشريع القصاص بحفظ النفوس: (مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاء تْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ)[4].

كما علَّل بعض من التشريعات الخاصة، كتعليل أمر اللـه لرسوله بالزواج من زينب بنت جحش بقوله: (وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللـهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللـهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللـهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللـهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ)[5]، وغيرها الكثير من الآيات القرآنية التي تحمل تعليلات واضحة.

كما علَّل رسول اللـه صلى الله عليه وسلم أموراً كثيرة نصّاً وإيحاءً، فمنها قوله صلى الله عليه وسلم: "كنت قد نهيتكم عن لحوم الأضاحي من أجل الداقة، فكلوا وادّخروا"[6]. وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "لولا أنَّ أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كلّ صلاة"[7].

كما أدرك أصحاب رسول اللـه صلى الله عليه وسلم ذلك فساروا عليه، ونهجوا نهجه، والمتتبِّع لاجتهادات الصحابة، وطرائق استنباطهم يلاحظ أنَّ معظم ما قالوا به مَبني على

(1) يُنظر: العلواني، طه جابر: الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص71.

(2) سورة الذاريات: الآية 56.

(3) سورة النساء: الآية 165

(4) سورة المائدة: الآية 32.

(5) سورة الأحزاب: الآية 37.

(6) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى(ت279هـ): الجامع الصحيح "سُنن الترمذي"، ج2، ص162.

(7) المصدر نفسه، ج2، ص223.

التعليل بالمصلحة، أو سدِّ الذرائع، ودفع المفاسد، وتوقف العمل بالحكم لزوال علّته... إلى غير ذلك. ومع ذلك، فقد اختلفت اتجاهات الأصوليين في تعليل نصوص الشارع على مذاهب، يمكن أنْ تُجمل في أربعة اتجاهات، وهي:

- الاتجاه الأوّل: يذهب هذا الاتجاه إلى أنَّ الأصل هو عدم التعليل، حتى يقوم الدليل عليه.
- الاتجاه الثاني: إنَّ التعليل عند هذا الاتجاه هو، بكلِّ وصف صالح لإضافة الحكم إليه، حتى يوجد مانع عن البعض.
- الاتجاه الثالث: ويذهب إلى أنَّ الأصل التعليل بوصف، ولكن لا بدّ من دليلٍ يميِّز الصالح من الأوصاف للتعليل وغير الصالح.
- الاتجاه الرابع: يذهب هذا الاتجاه إلى أنَّ الأصل في النصوص التعبّد من دون التعليل.

وعلى ما يبدو، أنَّ شيوع كلمة التعليل وظهورها كمصطلح أصولي لم يظهر بشكلٍ واضح إلّا في عصر التمذهب الفقهي، إذ كان لمباحث الإمام الشافعي الأصوليّة، والضوابط – التي تولَّى إيضاحها، ونقده للتوسّع في استعمال الرأي، وحصره الاجتهاد في القياس الأصولي- أثرها في دفع العلماء إلى البحث في التعليل، والنظر في ماهيته، والعمل على ضبط قواعد، وتحديد مسالكه، وطرائقه، لخدمة قضيّة القياس ثمَّ المصلحة عند القائلين بها. ولكن الملاحظ أنَّ مذاهب الأصوليين في التعليل قد تأثرت إلى حدٍّ كبير بمذاهبهم الكلامية: فالذين ساغ في مذاهبهم الكلاميّة (تعليل) أفعال الـلـه، وأحكامه، ولم يروا في ذلك ما ينافي التوحيد أو يخدشه، كان التعليل في نظرهم مفهوماً ينسجم مع المذهب الذي تبنوه أو ذهبوا إليه. أمّا الذين رأوا أنَّ القول بالتعليل هو القول ذاته بالغرض الذي ينافي التوحيد، وقفوا من التعليل ومن حقيقته موقفاً آخر يتفق مع مذهبهم ذاك.

وفي ما يلي استعراضاً مُجملاً لآراء أهم المذاهب الإسلاميَّة في العلّة.

4 - آراء بعض من المذاهب الإسلاميَّة في العلّة

أ- المعتزلة

يرى المعتزلة: "أنَّ لكلِّ علّة مؤثر بذاتها أنَّى وُجدت أنتجت شيئاً مشابهاً من دون حاجة إلى شيءٍ آخر، فالعلّة عندهم وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل، ويعبِّرون عنه تارةً بـ(المؤثر)، وتارة بـ(الموجب)، وهذا بناءً على مذهبهم الكلامي وقولهم بـ"الحُسن والقبح العقليين"، و(وجوب الأصلح)[1].

ب- الأشاعرة

يذهب الأشاعرة إلى أنَّ لا وجود لشيءٍ – على الحقيقة- إلّا واجب الوجود لذاته، والأسباب معدات لقبول الوجود، لا محدثات، والفعل يستند وجوده إلى القدرة التي تنتهي إلى مسبِّب الأسباب، فهو سبحانه الخالق للعلّة وأثرها معاً، لا يشاركه في الخلق غيره، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فلو أدخل الخلائق كلّهم الجنة لم يكن حيفاً، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً، فالواجبات كلَّها سمعيّة، والعقل لا يُوجب شيئاً ولا يقتضيه.

من هنا، يُلاحَظ أنَّ جمهور الأشاعرة قد بنوا على أنَّ العلل العقليَّة غير مؤثِّرة، إلّا على معنى جريان سُنّة الـلـه بخلق آثارها عقبها، وأمّا العلل الشرعيَّة، فهي مجرّد أمارات لإيجاب الـلـه للأحكام عندها؛ لذا، فهم لا ينكرون أنَّ الـلـه قد أناط المصالح بها تفضُّلاً وإحساناً، غير أنَّهم يرون أنْ لو شاء لجعل المصلحة في ضد ذلك، وله أنْ ينيطها بهذا الحكم، أو سواه ولو لم يفعل لم يكن ذلك عبثاً[2].

في حين أنَّنا لو تتبَّعنا مقولاتهم في العلّة بدقة، لوجدنا أنَّ قولهم هذا هو تخلّصاً من مخالفة ما يذهبون إليه من منع تأثير الحادث في القديم، والعلّة حادثة والحكم قديم، فلا يجوز تعليل القديم بالحادث، فأفعاله – تعالى- لا تُعلَّل بالأغراض، والأحكام لا تتبع الحِكم والمصالح، وإنْ كانت هذه الحِكم والمصالح من ثمراتها؛ غير أنَّها ليست غائيّة لها، إذ إنَّ كلّ الآيات الكريمة التي جاء التعليل فيها

---

(1) العلواني، طه جابر: الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص73.

(2) مرجع سابق، ص73 - 74.

صريحاً يؤولوها بهذا، أي إنَّ ما عُلِّل به ليس غرضاً ولا علّة غائيّة، ولكنه يشتمل عليه الحكم فقط[1].

أو أنَّهُ من قبيل الاستعارة التبعيّة تشبيها لها بالأغراض والبواعث[2]، وبذلك صرّح جمهورهم: "إنَّهُ لا يجوز التعليل مطلقاً"[3].

ج- الماتريديّة

يذهب الماتريدية إلى أنَّ أفعال اللـه مُعلَّلة بمصالح العباد، إذ يخالفون المعتزلة بأنَّ الأصلح غير واجب عليه تعالى، وإنَّما هو التفضُّل منه جلَّ شأنه، والإحسان الذي يجري مجرى السُنَّة الإلهية، إذ إنَّهم يشدّدون على مَنْ لا يقول بذلك.

من هذا المنطلق، يذهب سعد الدين التفتازاني(ت792هـ) في كتابه: "التلويح على التوضيح" – وإنْ كان هناك اختلاف حول التفتازاني، هل هو من الماتريديّة أم من غيرهم؟ كما أنَّ هناك اختلافاً أخر فيما إذا كان من الأحناف أو من الشافعيّة. ولكن مهما يكن من أمرٍ؛ فإنَّ الماتريديّة كثيراً ما يحتجون برأيه بخصوص العلّة- بقوله: "وما أبعد من الحق قول من قال: إنَّها غير مُعلّلة بها، فإنَّ بعثة الأنبياءعليهم السلام لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة، وقوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)[4] وأمثال ذلك كثير في القرآن الكريم ودالة على ما قلّنا. وأيضاً: لو لم يفعل لغرض: يلزم العبث"[5].

ويرد التفتازاني حجّة المانعين للتعليل تتريها له – سبحانه- عن الغرض بأنَّهُ عائد إلى العبد لتحقيق نفعه، أو لدفع الضر عنه، لذلك فإنَّ المحذور الذي يخافون الوقوع به من القول بالتعليل غير وارد، إذ إنَّ العبد هو المستكمل بالغرض لا الباري جل شأنه[6].

---

(1) يُنظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، ج1، مصدر سابق، ص161.

(2) العطار، حسن بن محمد: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ج2، ص274.

(3) السنوسي، أبي عبد اللـه محمد بن يوسف: أم البراهين في العقائد السنوسيّة، ص5.

(4) سورة الذاريات: الآية 56.

(5) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر: شرح التلويح على التوضيح، ج2، ص374.

(6) المصدر نفسه، ص374- 375.

لقد استدل التفتازاني على ما قدّم – من أدلّة- بإجماع العقلاء، ذلك أنَّ العقلاء قد أجمعوا على أنَّ ما عدا الواجب – جل شأنه- لا يصلح أنْ يكون لآثار للبرهان القطعي الدال على ذلك، فتوقف التأثير في المعلولات على العلل الشرعيَّة كانت أم عقليّة، لا أنَّهُ لعجر في الواجب؛ وإنَّما منفعة تعليل الأحكام بمصالح العباد ترجع إليهم[1].

د- الحنابلة:

إنَّ المتتبع لآثار الإمام أحمد بن حنبل لا يجد كلاماً صريحاً في التعليل؛ أما أتباعه، فقد اختلفوا في هذا، وتعدَّدت أقوالهم. فالقاضي أبو يعلي(ت458هـ) يقول: "ولا يجوز أنْ يفعل الـلـه الشيء لغرضٍ ولا لداعٍ. خلافاً للقدريّة والبراهمة والثنويّة وأهل التناسخ وغيرهم من طوائف البدع. والدليل عليه: أنَّ الأغراض والعلل لا تجوز إلّا على من جازت عليه المضار والمنافع، ويكون محتاجاً"[2].

وقد ورد في كتاب "المسودة في أصول الفقه": "قد أطلق غير واحد – من أصحابنا- القاضي أبو يعلي وأبو الخطاب وابن عقيل والحلواني وغيرهم إلى: إنَّ علل الشرع إنَّما هي أمارات وعلامات نصّبها الـلـه أدلّة على الأحكام، فهي تجري مجرى الأسماء. ثمَّ قال: وهذا الكلام ليس بصحيحٍ على الإطلاق، والكلام في حقيقة العلل الشرعيَّة فيه طول، ذكر ابن عقيل: أنَّها وإنْ كانت أمارات، فإنَّها موجبة لمصالح ودافع لمفاسد، ليست من جنس الأمارات العاطلة الساذجة العاطلة عن الإيجاب"[3].

أمّا العلل العقليّة، فقد قالوا فيها: "القياس العقلي حجة يجب العمل به، ويجب النظر والاستدلال به بعد ورود الشرع، وبهذا قال جماعة من الفقهاء والمتكلمين، وذهب قوم من أهل الحديث وأهل الظاهر في ما ذكره ابن عقيل: إلى أنَّ حجج العقول باطلة، والنظر فيها حرام، والتقليد واجب"[4].

---

(1) الحدّادي، عبد العليم بن أبي محمد: سلم الوصول إلى علم الأصول، ج3، ص55.

(2) الحنبلي، القاضي أبو يعلي: المعتمد في أصول الدين، ص385.

(3) آل تيميّة، عبد السلام، عبد الحليم، أحمد بن عبد الحليم: المسوّدة في أصول الفقه، ص365.

(4) العلواني، طه جابر: الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص76.

غير أنَّ أحمد بن عبد السلام، يجعل القول بالتعليل مظهراً من مظاهر التوحيد المهمة، وذلك أثناء كلامه عن التعليل بأكثر من علّة، إذ أشار إلى وجوب تضافر العلل وعدم جواز استقلال علّة واحدة بالتأثير، إذ إنَّ الاستقلال بالفعل من خصائص رب العالمين، فيقول: "لا يكون في العالم شيء بالفعل موجوداً عن بعض الأسباب إلاَّ يشاركه آخر له، فيكون – وإنْ سُمي علّة - مقضيّة سببيّة، لا علّة تامّة، ويكون كلّ منها شرطاً للآخر. كما أنَّه ليس في العالم سبب إلّا وله مانع يمنعه في الفعل، فكل ما في المخلوق ممّا يُسمى علّة أو سبباً أو قادراً أو فاعلاً أو مؤثراً؛ فله شريك هو له كالشرط، وله معارض هو له مانع وضد، وقد قال تعالى: (وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)[1]، والزوج يُراد به النظير المماثل، والضد المخالف وهذا كثير، فما من مخلوقٍ إلّا له شريك وندّ، والرب هو وحده الذي لا شريك له ولا ندّ ولا مثل، ولهذا لا يستحق غيره أنْ يُسمَّى خالقاً ولا ربّاً ونحو ذلك، لأنَّ ذلك يقتضي الاستقلال والانفراد بالمفعول المصنوع وليس ذلك إلاَّ الـلـه وحده"[2].

ويستطرد قائلاً: "ولا يكون في المخلوق علّة إلاَّ ما كان مركّباً من أمرين فصاعداً، فليس في المخلوقات واحد تصدر عنه علّه: فضلاً عن أنْ يُقال: الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد؛ بلّ لا يصدر من المخلوقات شيء إلاَّ عن اثنين فصاعداً – يشير بذلك إلى نظام الزوجيّة-، وأمّا الواحد الذي يفعل فليس إلاَّ الـلـه، فكما أنَّ الوحدانيّة واجبة له؛ لازمة له، فالمشاركة واجبة للمخلوق لازمة له، والوحدانيّة مستلزمة للكمال، والاشتراك مستلزم للنقصان"[3].

كما أنَّه قد أخذ بالتعليل، إذ نُقل عنهُ أنَّهُ قد ذهب إلى عدم جواز بيع الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً بالذهب والفضة، وهذا ظاهر في أنَّهُ قد علل تحريم الربا في النقدين، ثمَّ قاس عليهما الحديد والرصاص[4].

وذهب ابن تيميّة إلى عدم الحرج، إذ إنَّ العلّة لديه مؤثراً وباعثاً وداعياً، فيقول:

---

(1) سورة الذاريات: الآية 49.

(2) ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم(ت728هـ): الفتاوي الكبرى، ج20، ص182.

(3) المصدر نفسه، ج25، ص175

(4) المصدر نفسه، ج25، ص175.

"إنَّ المؤثر الواحد سواء أكان فاعلاً بإرادته واختار أم طبع، أم كان داعياً إلى الفعل، وباعثاً عليه، فمتى ما كان عليه شريك في فعله وتأثيره، كان معاوناً ومظاهراً له"[1].

ويقول في ذلك أيضاً: "إذا أُشكل على الناظر أو السالك حكم شيء، هل هو على الإباحة أو التحريم؟ فلينظر إلى مفسدته وثمرته وغايته؛ فإن كان مشتملاً على مفسدة راجحة ظاهرة؛ فإنَّه يستحيل على الشارع الأمر به، أو إباحته؛ بلّ يقطع أنَّ الشارع يحرّمه، لا سيّما إذا كان مفضياً إلى ما يبغضه اللـه ورسوله"[2].

أمّا ابن القيم، فيقول: "فإنَّ الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها. فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحِكمة إلى العبث: فليست من الشريعة وإنْ دخلت فيها بالتأويل"[3]، ومن هذا المنطلق، فقد نصّ الإمام أحمد والأوزاعي وغيرهم ممَّن ذهب على مذهبهم على أنَّ :الحدود لا تُقام في أرض العدو، وملاحظة التعليل في هذا ظاهرة، خوفاً من لجوء المحدود إلى الكفّار عن ردة للتخلص من الحدّ"[4].

وبناءً على ما تقدّم، يتّضح لنا إنَّ فقهاء العامّة - على اختلاف مذاهبهم- عندهم أحكام الشرع مُعلّلة بجلب المصالح ودرء المفاسد عنه بكلّ أنواعها، سواء أكان معقول المعنى، أم لم يكن كذلك؛ ولم يخالف أحد في هذا المعنى إلاَّ بعض من الظاهريّة، وعند التمعّن في هذا الخلاف نجده في اللفظ فقط.

ولا نزاع بين القائلين بالقياس في تعليل كلّ ما يجري فيه القياس، وذلك لأنَّ العلّة ركن من أركان القياس عند الأكثيرين، وأعظم أركانه لدى العامّة؛ بلّ عدّها بعضهم ركن القياس الوحيد، وما عداها ليس إلاّ شرطاً لها. كما يتّضح أنَّ من الممكن ادِّعاء الإجماع السُنّي على القول في تعليل الأحكام، وملاحظة ما يمكن

---

(1) ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم: الفتاوي الكبرى، ج25، ص175.

(2) نقلاً عن: العلواني، طه جابر: الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص78.

(3) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب: اعلام الموقعين، ج3، مصدر سابق، ص3.

(4) العلواني، طه جابر: الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص78.

للعقل البشري أنْ يلاحظه أو أنْ يصل إليه من وجوه العلل والحِكم والمصالح في أحكام العامّة.

وقد يتحفّظ بعضهم مثل الإمام أحمد، إذ لا يعتبر العلّة المُستنبطة حين تصادم نصّاً أو تخرج عليه، إذ يرى فيها علّة غير مُعتبرة، وأنَّ المستدل قد أخطأ العلّة، فعليه مواصلة البحثّ والاستمرار في الجهد ليصل إلى العلّة المُعتبرة، غير أنَّ هذا لا يضرّ باتفاقهم على ضرورة التعليل والكشف عن المقاصد والحِكم والأسباب، وإنْ اختلفوا في بعض من التفاصل، ولكن يستوقفنا أمران هما[1]:

الأوّل: ربط قضية التعليل بالقياس، وجعل القياس المستفيد الأوَّل والأخير من التعليل. فكما صادر الإمام الشافعي الاجتهاد – كلّه - للقياس وحصره به، وقال: "الاجتهاد هو القياس"[2]، نجدهم –بالوقت ذاته - قد صادروا التعليل للقياس وربطوه به، ربّطاً مُحكماً، بحيث لم يعد الحديث عن دوره في التشريع خارج هذه الدائرة– أي دائرة القياس-؛ إلاَّ حديثاً في الفضائل وعنها.

الثاني: ربط العلّة نفسها– سواءً أكانت منصوصة أم مستنبطة- بالنصّ، وتقييدها بالضوابط المعروفة، والفصل بينها وبين الحِكمة على اعتبار أنَّ الأخيرة وصفاً غير منضبط، فالأليق به أنْ يُلحق بمجالات الفضائل؛ لا التعليل الفقهي المنتج، وبذلك عاد الأمر إلى النصّ ثانيةً ليصبح هو المنطلق. وبهذه الطريقة لم تعدّ قضية (التعليل) قادرة على بلوغ المدى الأخير لتقود في نهاية الأمر إلى بلورة الفكر المقاصدي الكلّي بحيث يكون القياس بعض تجلياتهِ، أو على الأقل واحداً منها.

وعلى ما يبدو لنا، إنَّ للزمان والمكان تأثيراً واضحاً، أو لنقل مدخليّة في علل الأحكام التي يرتكزّ عليها الاجتهاد المقاصدي، وهذا ما يتّضح من خلال المثال السابق في حكم إقامة الحدود على أرض العدو، إذ إنَّ العلّة في عدم إقامتها هي التواجد على أرض العدو، غير أنَّ هذه الحدود تُقام في مكان آخر غير أرض العدو، كما لو كان يُراد أنْ تُقام هذه الحدود في أرض الإسلام.

---

(1) العلواني، طه جابر: الاجتهاد المقاصدي، ص79 - 80.

(2) الشافعي، أبو عبد اللـه محمد بن أدريس(ت204هـ): الرسالة، ص39.

كذلك ترتفع هذه الحدود ولا تُقام أيضاً إذا لم يكن هناك سلطان عادل مبسوط اليد، وإنْ كان السارق متواجداً على أرض الإسلام. من هنا، نجد أنَّ لعامليَّ الزمان والمكان له أثر واضح على العلّة التي ينبني عليها الاستنباط أو الاجتهاد المقاصدي، وبالتالي على بلورة الحكم الشرعي.

رابعاً: أسس الاستنباط الفقهي وِفق نظريّة المقاصد:

إنَّ عمليّة الاستقراء التي يقوم الفقهاء في تعاملهم مع النصّ، وذلك عند محاولتهم استنباط الحكم الشرعي منه، تنتهي إلى طريقتين، وهما[1]:

الأولى: وهي ما يُطلق عليها بـ"الطريقة البنيويّة"، وتعني الاقتصار على دراسة بنية النصّ وتركيبه من خلال القواعد التي وضعها العلماء لذلك، كقواعد الصرف، وعلم النحو، والبلاغة، والمعاجم العربيَّة، من دون ربط النصّ بقرائنه العامّة والخاصّة.

الثانية: وهي ما يُطلق عليها بـ"الطريقة البيئيّة"، وتعني ربط النصّ حال دراسته بقرائنه العامّة المتمثلة بمقاصد الشريعة، ذلك أنَّ كلّ نظام لا بدّ له من أهداف قصد إليها الشرع حين وضع النظام، وهي – بدورها- تمثّل الإطار العامّ للتشريع الذي يلزم مَنْ يريد التعامل مع النصّ وضعها نصب عينيه لئلاَّ يخرج الحكم عن إطاره التشريعي العامّ، وكذلك ربطه بقرائنه الخاصّة المتمثِّلة بالاستعمال اللغوي الاجتماعي للنصّ من قِبَل أبناء عصر صدوره، أيّ يجب أنْ يُدرس في إطار بيئته الاجتماعيَّة التي كان يعيش فيها حين صدوره من قِبل المشرّع، مُضافاً إليها القرائن الأُخرى والملابسات التي تمتلك من القدرة على إلقاء الضوء المساعد في فهم دلالته والمقصود منه.

وبناءً عليه، فإنَّ الباحثين في المقاصد اعتبروا ضوابط مُحددة – بالإضافة إلى ما ذُكر- منها: الاستقراء المؤدِّي إلى العلم، وكذلك ظاهر النصوّص والسياق والقرائن التي تحفّ بالكلام، وغيرها ممّا ثبت جواز الاعتماد عليه شرعاً، فظاهر القرآن والسُنّة - الصريح منها والظاهر- يُعتبر من الطرُق الموصلة إلى المقصد الشرعي، فاكتشاف أنَّ حفظ الدين من مقاصد الشريعة يمكن استفادته من تفصيلات التشريعات أمثال حكم الجهاد، ويمكن انتزاع مقصد حفظ النسب أو النسل من أمثال

---

(1) الفضلي، عبد الهادي: الاجتهاد المقاصدي، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ص237.

تشريع النكاح، وهذه المقاصد العامّة تكون ثابتة، أيّ عدم تأثّرها بالزمان والمكان؛ غير أنَّ المصاديق المحققة لها قد تتغيّر، أو كوّن الأمر الواحد يحقّقها في زمان ومكان ولا يكون كذلك في آخر.

إنَّ التعرّف على المقاصد سواءً أكان باليقين أم بالظنّ المتاخم للعلم، أو الظنّ العادي المستند إلى العلم، يُعتبر أمراً حياتيّاً في الاستنباط؛ إذ إنَّ الفقيه المنكفئ على الجزيئات من دون النظر إلى عمومات الشريعة ومقاصدها، كثيراً ما يوقعه ذلك في الخلط والإلتباس؛ لأنَّ الشريعة ينبغي أنْ تُلحظ ككلّ لا يقبل التجزئة، ومن جزّأها وفكّك عُراها فقد أضاعها ولم يحفظها، وابتعد عن إدراك واقعها، وجانب الصواب في أحكامها، فكما أنَّ الذي ينظر إلى ميراث الأنثى ولا يلحظ وظيفة الرجل تجاهها، وموقعها في المجتمع والعائلة، يكون قد نظر من زاوية واحدة، ومثله – أيضاً - مَنْ يستند إلى رواية الصغار بإذلال الذميّ حين أخذ الجزية منه، أو إلى رواية تبغّض التعامل مع أقوام معيّنين، ولا يلاحظ إلى جنب ذلك ما ثبت بالاستقراء من آيات الكتاب والسُنّة في مقصد الشريعة؛ فقد أضاع مقاصد الشريعة[1].

كما أنَّ المقارنة بين النصوصّ وقياسها مع بعضها، وتفسيرها على أساس موضوعي، وفهمها على أساس المقاصد ما يعيّن الفقيه بشكلٍ كبير على الاجتهاد، لا سيّما في المسائل المُستحدثة؛ لذا، نرى بأنَّ الشاطبي قد اشترط في المجتهد وصفين، هما: "الأوّل: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكّن من الاستنباط بناءً على فهمه"[2]؛ وعليه، فلو قام به أحد غيرهُ لأدّى ذلك إلى الانحراف عن جادّة الشريعة؛ ذلك أنَّ غير العارف بسمات الشريعة وخصائصها، قد يخلط بين ما هو ثابت وما هو متغيّر، وما هو تعبّدي وما هو توصّلي، وما هو عبادة المطلوب فيها القربة والتعبّد والانقياد، وبين ما هو معاملة ونحوها ما يخضع للأعراف وتغيّر الزمان والمكان[3].

إنَّ المنهج الاستنباطي الذي يعتمد المقاصد منهجاً عمليّاً لا يُتاح لكلِّ أحدٍ،

(1) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص133 - 134.

(2) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، ج4، مصدر سابق، ص105.

(3) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص134.

ولا يصحّ للجميع الإدلاء بدِلائِهم فيه، فالاستقراء هو من أهمّ وسائل اكتشاف المقاصد، إذ يُعتبر من المناهج العلميّة المُعتبرة، فكما أنَّ استقراء جزئيات كثيرة من قِطعٍ حديديّة والتعرّف على أنَّها تتمدَّد بالحرارة، يوصلنا إلى أنَّ الحديد بصورةٍ عامّة يتمدَّد بالحرارة بحيث يؤدي إلى القطع بذلك، وهذه معرفة كليّة وقانون كلّي، كذلك الحال بالنسبة إلى أحكام الشريعة إذا ما استُقرئت فسوف يُكتشف منها كليّات؛ وعليه، فلو لُوحظت آيات القرآن الكريم ونصوصّ السُنّة في مواردٍ كثيرة لتبيّن أنَّها تؤكِّد على تحقيق العدل والمساواة بين البشر، فيُكتشف منهُ أنَّ روح الشريعة ومذاقها في ذلك، وكوّنه من خصائصها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى نفي الحرج والضرر، أو التخفيف على المكلّف واليسر[1].

غير أنَّ التساؤل الذي قد يُطرح هنا، هو: بماذا ينفع ذلك في الاستنباط بشكلٍ عام، وفي المُستحدثات الخاضعة لتغيّرات الزمان والمكان بشكلٍ خاصّ؟

إنَّ عمومات الشريعة ومقاصدها الكليّة، هي ما ينبغي التعرّف عليها ووضعها إلى جانب الجزئيات، وكما يُلاحظ الجزئي يُلاحظ الكلّي، فإن قصُر النظر على الجزئي والخاصّ، وأُهمل المقصد العامّ أو العكس؛ فإنَّه سيؤدِّي إلى تضييع الطرفين اللذين هما بمثابة الركنين في عمليّة الاستنباط، ولا يُستغنى بأحدهما عن الآخر، فمن اللازم إذاً اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليّات عند إجراء الأدلّة الخاصّة من الكتاب، والسُنّة، والإجماع، كما يقول الشاطبي. وعليه، فلا بدّ من مراعاة الكلّي عند استنطاق النصّ الجزئي، كما يلزم ملاحظة الجزئي كذلك؛ لذا، "لا بدّ من اعتبارهما معاً – أيّ الجزئي والكلّي- والمحافظة على قصد الشارع فيهما معاً"[2].

ويناظر هذا الكلام ما يُقال في العلاقة بين العامّ والخاصّ في الأدلّة اللفظيّة على فرقٍ بينهما، وهو أنَّ المقاصد الشرعيَّة الثابتة بالاستقراء لا يُرفع اليد عنها بخاصّ لا يكون قطعيّاً حتى لو كان حجّة من جهة حجّيّة الظهور مثلاً؛ بلّ في هذه الحالة يثبت أنَّ النصّ الظنيّ المخالف للمقصد الشرعي المقطوع به ليس مُراداً جديّاً للشارع، أمّا

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، ج3، مصدر سابق، ص5.

(2) المصدر نفسه، ص6.

إذا تعارض المقصد الشرعي أو المصلحة المتوافقة معه مع نصٍّ خاصّ قطعي أيضاً، فلا بدّ من الاهتمام بهما معاً، فلا يجوز إهمال الجزئي ولا الكلّي؛ لأنَّ الكلّي مُنتزع من الجزئيات، وليس له وجود مستقلّ عنهما، كما هو الحال في الكلّي الطبيعي مع أفراده، ومع وجود ما ينافي الكلّي فيها، فإنَّ الشكّ سوف يسري إلى الكلّي ما دام أنَّهُ مقوّماً للجزئي والفرد، إذ ليس للجزئي اعتبار من دون المقوّم له، وعلى ذلك، فإذا اصطفّت الجزئيات والمقاصد، فقد تُرجَّح المقاصد، أو يُقدّم النصّ، وذلك بحسب طبيعة العلاقة بينهما[1].

خامساً: تحديد الوسائل في نظريّة المقاصد بحسب الزمان والمكان:

إنَّ الكلّيات المعهوّدة في المقاصد (الضروريّة، والحاجيّة، والتحسينيّة)؛ هي الإطار الثابت للكلّيات، وداخل هذا الإطار يجري تحديد الكلّيات، إلاَّ أنَّ هذا التحديد غير ثابت، إذ إنَّه يتغيّر بحسب الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحوال، وهذا هو معنى التحديد في التطبيق، لذا، فإنَّ الأمور المُكملة لكلٍّ من الضروريّات والحاجيّات والتحسينيّات يجب أنْ تكون برتبتها[2].

كما أنَّ الأمور الداخلة تحت كلّ مراتب الضروريّات والحاجيّات والتحسينيّات ومكملات كلّ منها ليست كلّها على نسقٍ واحد؛ بلّ بينهما تفاوت[3]؛ إذ إنَّ الفعل يُعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد، وقد بيّن الشرع ذلك وميّز بين ما تعظّم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً، أو مفسدته فجعله كبيرة، وبين ما ليس كذلك، فسمّاه في المصالح إحساناً وفي المفاسد صغيرة[4]. وليست الكبيرة في نفسها مع كلّ ما يُعدُّ كبيرة على نسقٍ واحد، ولا كلّ ركن مع ما يُعدُّ ركناً على ذات النسق أيضاً، لذا، فإنَّ الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على نسقٍ واحد؛ بلّ

(1) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص135.

(2) يُنظر: عطية، جمال الدين: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص78.

(3) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج3، ص209.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص213.

لكلٍّ منها مرتبة تليقُ بها[1]، بلّ إنَّ المُباح هو الذي يستوي فعله، وتركه في نظر الشارع قد تطرأ عليه طوارئ تجعله محموداً أو مذموماً، وليس هذا فحسب؛ بلّ إنَّ مفردات الكلّيات ذاتها قابلة للتغيير بحسب الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحوال[2].

إنَّ فكرة التحديد هذه ليست جديدة، إذ نجد في كتب الأصوليين شواهد واضحة؛ فمثلاً نجد أنَّ العزّ بن عبد السلام(ت660هـ) يقول: "ستر العورات والسوءات واجب، وهو من أفضل المروءات وأجمل العادات، ولا سيّما في النساء الأجنبيّات، لكن يجوز للضرورات والحاجات. أمّا الحاجات: فهي كنظر كلّ واحد من الزوجين إلى صاحبهِ، وكذلك نظر المالك إلى أمَّته التي تحلُّ له ونظرها إليه، وكذلك نظر الشهود لتحمّل الشهادات، ونظر الأطباء لحاجة المداواة، والنظر إلى المرأة المرغوب في نكاحِها قبل العقد عليها إنْ كانت ممَّن تُرجى إجابتها، وكذلك يجوز لإقامة شعائر الدين كالختان وإقامة الحدّ على الزناة، وإذا تحقق الناظر إلى الزانيين من إيلاج الحشفة في الفرج حُرّم عليه النظر بعد ذلك، لأنَّهُ لا حاجة إليه لذلك، لأنَّ ما أُحل لضرورةٍ أو حاجةٍ يُقدّر بقدرها ويُزال بزوالها وأمّا الضرورات: فهي كقطع السلع المهلكات ومداواة الجراحات المتلفات. ويُشترط في النظر إلى السوءات لقبحها من شدّة الحاجة ما لا يُشترط في النظر إلى ساتر العورات، وكذلك يُشترط في النظر إلى سوأة النساء من الضرورة، والحاجة ما لا يُشترط في النظر إلى سوأة الرجال، لِما في النظر إلى سوأتهنَّ من خوفِ الافتتان، وكذلك ليس النظر ما قارب الركبتين من الفخذين كالنظر إلى الإليتين"[3].

وعليه، فإنَّ الأصل ستر العورات والسوءات، وهو أفضل المروءات وأجمل العادات، أيّ التحسينيّات، كما يُلاحظ أنَّهُ لم يربط بين الوجوب الشرعي وبين اعتباره من التحسينيّات وليس من الضروريّات، أيّ إنَّهُ قد أخذ بالمعيار الموضوعي. لذا فإنَّ نسبة التطبيق تشمل تحديد الكماليّات تحت المراتب الثلاث، وإنَّ هذه المراتب إنَّما

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص299- 300.

(2) المصدر نفسه، ص109 - 147.

(3) عطية، جمال الدين: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص80.

تنصرف إلى الوسائل التي يتحقَّق بها المقصد، لذا، فإنَّ الحديث هنا سوف ينصرف إلى هذه الوسائل في المراتب المختلفة. ولنأخذ مقصد حفظ النفس الذي يشتمل مثلاً: الغذاء، والمسكن، والمركب، وفي مقصد حفظ العقل الذي يشتمل على أمثلة من فروض العين وفروض الكفاية في طلب العلم، وهي[1]:

1 - الغذِاء:

يُعدّ الغِذاء من الضروريّات لحفظ الحياة، وهو يختلف من بيئةٍ لأخرى، فلدى البدو يقوم التمر واللبن مثلاً بالمقصود، وفي الريف تقوم كسرة الخبز وقطعة الجبن بالمقصود، وفي المدينة لدى قطّاع عريض من الناس تقوم حياتهم على أنواعٍ مغايرة من الطعام، ولكن مع تقدّم المدنيّة وعلوم التغذية وُجد أنَّهُ ينبغي توافر شروط معيّنة في الغذِاء من حيث العناصر المتكاملة التي يحتاج إليها الجسم، والقدر اللازم من كلّ هذه العناصر يوميّاً لحياة الإنسان، وأنواع الأطعمة التي تحتوي على هذه العناصر بالقدر المطلوب. لذا، يدخل في مرتبة الضروري الامتناع عن أكل ما لا يحلُّ أكلهُ وشرب ما لا يحلُّ شربه إذا كان فيه هلاك أو ضرر فادح. وهذا كلّه يدخل ضمن مرتبة الضروري.

أمّا مرتبة الحاجي، فتتمثّل في تنوّع أصناف الطعام بحيث لا يبقى الإنسان على طعامٍ واحد تملّه النفس، وكذلك تنظيم أوقات تناول الطعام بما ينظّم عمليّة هضمه، وكذلك طريقة إعداد الطعام بما يجعلهُ مُستساغاً سهل التناول وسهل الهضم.

وفي ما يخصّ مرتبة التحسينيّ؛ فتتمثَّل في طريقة تقديم الطعام على المائدة والأدوات المُستخدمة من أطباق وملاعق، كما تتمثَّل في آداب الطعام من غسل اليدين والفم قبل الطعام، ومن دعاءٍ، وأنْ يأكل ممّا يليه، ويُؤثر الآخرين بأطيب الطعام، ويتحدَّث بما يُذهب الوحشة ويقطع السكون إلى غير ذلك. أمّا مرتبة ما وراء التحسينيّ فيدخل فيه الترف والإسراف، واستعمال آنية الذهب والفضة إلى غير ذلك. ولكن المهمّ تحديد الخط الذي يفصل بين الاستمتاع المُباح بالطيبات وبين الترف والإسراف مع مراعاة الاعتبار الشخصي الذي يختلف من شخصٍ إلى آخر بحسب إمكانيات كلّ منهم[2].

---

(1) عطية، جمال الدين: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص82.

(2) المرجع نفسه، ص83.

2 - المسكن:

كان المسكن ضروري، إذ يكفي لتوافره الكوخ والخيمة في مقابل مستوى ما دون الضروري من المبيت في الكهوف والعراء، وعلى الأرصفة، وفي الحدائق العامّة، ومحطات قِطار الأنفاق؛ ولكن مع تقدّم المدنيّة، الّتحق الكوخ والخيمة بمرتبة ما دون الضروري لتحلُّ محلها المساكن العشوائيّة ذات الأبواب والنوافذ الخالية من الخدمات، حيث تتكدَّس الأسرة في غرفة واحدة، وحيثُ يُجلب الماء من مضخةٍ عامّة في الطريق أو الحيّ، ويقضي الناس حوائجهم في الخرائب وعلى ضفاف التُرَع. كلّ هذا يمثّل المستوى الضروري ليُحتفظ بالمستوى الحاجي للمساكن المتمتِّعة بالماء والكهرباء، ومع تقدّم المدنيّة مرة أخرى، أصبحت هذه المساكن المتمتِّعة بالماء والكهرباء هي المستوى الضروري، إذ ارتفع مستوى المسكن الحاجي ليشتمل على: الثلاجة، والغسالة، والملابس، والهاتف؛ بلّ والمصعد الكهربائي للشقق المرتفعة فوق مستوى معيّن، في حين أنَّ هذه الأجهزة حتى عهدٍ قريب كانت من خصائص المستوى التحسيني، والذي أصبح الآن يتميّز بالإضافة إلى خصائص المستوى الحاجي بوجود مصعد كهربائي حتى للطوابق الدُنيا، ومكيف هواء، وذلك في حدّهِ الأدنى[1].

كما أنَّ هناك عاملٌ آخر قد يؤثر في الترتيب، وهو مساحة المسكن، ففي المستوى الضروري يكفي مساحة عشرة أمتار إلى 25م^2 للفرد، بينما تزداد المساحة في المستوى الحاجي لتتراوح بين 25م^2- 50م^2 للفرد، أمّا المستوى التحسيني فيمكن أنْ تتراوح بين 50م^2- 75م^2 مثلاً، وهذه تقديرات تقريبيّة تتأثّر كذلك بمستويات الأشخاص الماليّة واحتياجاتهم[2].

وممّا يجدر ذكرهُ؛ هو ليس المقصود تملّك الشخص للسكن بهذه المواصفات؛ إلاَّ في المستوى التحسيني، أمّا في المستويين الضروري والحاجي، فإنَّ نظام الإيجار يحقِّق المقصود، غير أنَّهُ ينبغي التفرقة – كذلك - بين هذين المستويين بحيث يكون الإيجار بسعر السوقّ في المستوى الحاجي، بينما المستوى الضروري

(1) عطية، جمال الدين: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص83.

(2) المرجع نفسه، ص84.

يكون سعر الإيجار فيه مدعوماً من الدولة لتيسير الحصول على مسكن من هذه المرتبة. أمّا ما وراء التحسيني والتي يدخل فيها ما نسمع عنه من وجود شقق مساحة الواحدة منها 2000م^2، تصعد إليها السيارة بمصاعدٍ خاصّة، ويتوافر في كلّ منها حمام سباحة خاصّ، وكذلك القصور الفارهة والمساكن المتعدِّدة في المدينة، والريف، وشاطئ البحر، وفي خارج البلاد، ممّا يدخل في باب الإسراف والترف.

3 - المركب:

لقد كان المركب الضروري في الماضي يتحقَّق بالدابة، إذ يقوم بعض من الكتّاب بترجمة الدابة بلغة العصر إلى السيارة، لذا، فإنَّ المقصود في هذا الصدد يتحقَّق بتوفير المواصلات العامّة بمواصفاتٍ الانتظام والراحة (مقعد لكلِّ راكب) والنظافة وتغطية جميع الخطوط، وكذلك بتوفير المصالح الحكوميّة والشركات مواصلات لموظفيها وتوفير المدارس – أيضاً - مواصلات للتلاميذ. وفي المستوى الحاجي يمكن أنْ يُضاف إلى ما سبق، توفير سيارة خاصّة لبعض من المِهن التي تستلزم ذلك، كالأساتذة الجامعيين والأطباء مثلاً. أمّا المستوى التحسينيّ، فتوفير سيارة أو أكثر في بعض من العائلات. وفي كلّ هذه المستويات مراتب داخليّة تتعلَّق بمواصفات السيارة نفسها[1].

بقي الكلام في مسألة حفظ العقل، لذا، فقد أشار الأصوليون القدامى إلى تحريم شرب الخمر، ويُزيد بعضهم وجوب طلب العلم الديني الضروري لأداء العبادات المفروضة، وقد يُزيد بعضهم – أيضاً- تعلّم الحساب حتى يتمكّن من معرفة المواريث ونُصب الزكاة، وقد زاد الدكتور يوسف القرضاوي فريضة تعلّم القراءة والكتابة، والفلك لمعرفة مواقيت الصلاة والصوم، والداعي إلى ذلك يأتي من عدّة أمور، إذ تتلخص بالتالي[2]:

1 - إنْ ربط العلوم الواجب تعلّمها بأمور العبادات إنَّما منشؤه تلك النظرة الضيقة للدين التي تحصره في العبادات، أمّا إذا فهمنا الدين في شموله، فسيكون طبيعيّاً

(1) عطية، جمال الدين: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص85.

(2) يُنظر: القرضاوي، يوسف: تيسير الفقه (فقه المعلّم)، ص194.

أنْ يُوضع الأمر في مكانه الطبيعي ضمن نظام تعليمي متكامل، تكون مرحلته الأولى شاملة – إلى جانب دراسة العقيدة والعبادات - اللغة العربيَّة بعلومها الأساسيّة، والرياضيات (الحساب، والجبر، والهندسة)، والتاريخ، والجغرافيا، والفيزياء، والكيمياء، ومبادئ العلوم الإسلاميَّة (القرآن الكريم، والسُنّة، والسيرة)، والفقه بصورةٍ مبسّطة شاملة، ومبادئ اللغة الإنجليزيّة، والحاسب الآلي. إنَّ هذه المرحلة – أيّ المرحلة الأولى - تمثّل القدر الضروري من المعرفة الواجب تعميمه في عصرنا الحاضر كفرض عين على الجميع رجالاً ونساءً وأطفالاً، إذ يمثّل بالنسبة للأطفال المرحلة الأولى الإلزاميّة من التعليم والتي قد تمتدّ إلى ست سنوات.

2 - وعلى المستوى الحاجي، يقوم بدعم هذه المرحلة نظام ثقافي متكامل من المكتبات المدرسيّة العامّة، ووسائل الإعلام المسموعة، والمرئيّة، والدوريات المتخصصة، والمراجع العامّة، والخاصّة، والنوادي الاجتماعيَّة، والجمعيّات، والنقابات.

3 - ويختص المستوى التحسينيّ العناية بالمتفوقين والمبدعين الذين يتمّ اكتشافهم من خلال المستويين الضروري والحاجي، إذ تقوم الدولة بإعطائهم رعاية خاصّة.

لذا، فإنَّ الشاطبي قد ذهب إلى القول بتنوُّع مواهب الناس وقدراتهم، حيث صاغ الفكرة صياغة شرعيَّة تربويّة، فيقول: "إنَّ مواهب الناس مختلفة، وقدراتهم في الأمور متباينة ومتفاوتة، فهذا قد تهيأ للعلم، وهذا للإدارة والرئاسة، وذلك للصناعة أو الزراعة، وهذا للصراع، والواجب أنْ يُربى كلّ امرئ على ما تهيأ له، حتى يبرز كلّ واحد في ما عليه أو مال إليه، وبذلك يتربى لكلِّ فعل هو فرض كفاية قوم، لأنَّهُ سير أوّلاً في طريقٍ مشترك، فحيث وقف السائر وعجزّ عن السير، فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإنْ كانت به قوّة زاد في السير إلى أنْ يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائيّة، وبذلك تستقيم أصول الدنيا وأعمال الآخرة"[1].

(1) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، ج1، مصدر سابق، ص176 - 181.

إنَّ فروض الكفاية في العلم هي وسيلةٍ لتحقيق مقصد حفظ العقل، ذلك أنَّ حفظ العقل ليس قاصراً على مصلحة الفرد؛ بلّ يمتدّ لمصلحة الجماعة، ففي الأوَّل يتحقَّق اكتساب المعارف والمهارات اللازمة لعمارة الأرض، وكسب الرزق في نواحي التخصُّص المهني والحِرفي، وفي الثاني تعمل الأمّة على الوصول إلى الاكتفاء الذاتي في كلّ مجالات الحياة الضروريّة والحاجيّة والتحسينيّة، إذ تنطلق الطاقات بهذا الدافع الديني، فمن الناس مَن تقف إمكاناته الذهنيّة عند حدٍّ معين، ومنهم من تسمح إمكاناته بالرقي في مدارج العلم والاجتهاد الإبداعي في شتى المجالات، منها[1]:

أ- إنَّ نقطة البداية في تحقيق هذا المقصد في وضعنا الحاضر يقتضي مراجعة جادة لنظام التعليم المهني والجامعي الحالي حيث الوضع معكوس، إذ إنَّ مخرجات التعليم المهني لا تكفي للوفاء باحتياجات التنمية، بينما مخرجات التعليم الجامعي تصبُّ غالباً في خانة البطالة المُعلنة والمُقنعة، كما هو الحال في أغلب المجتمعات العربيَّة، لا سيّما العراق. في ما يُفترض أنْ تتحدَّد احتياجات المجتمع من كلّ نوعٍ، ويُوجّه الطلاب إليها من خلال معرفة إمكاناتهم على مدار سنوات الدراسة في المرحلة الأساسيّة، وفي برامج المتفوقين والمبدعين على أنْ تمثّل درجات الطالب في الامتحانات عنصراً جزئيّاً من عناصر التقويم. وهذا يمثّل المستوى الضروري.

ب- أمّا المستوى الحاجي، فيتمثّل في الاهتمام بالبحث العلمي بإنشاء معاهد ومراكز البحث وتخصيص الميزانيات الكافية، والتعاون مع القطاع الخاصّ في هذا المجال، والإفادة من نظام الأوقاف الذي تكفّل بهذا المرفق في أزهى عصور النهضة الإسلاميَّة، واستثمار مخرجات هذا البحث علميّاً في المجالات المتعلّقة بها، ونشرها ليفيد منها المتخصصون[2].

---

(1) يُنظر: عطية، جمال الدين: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص88.

(2) المرجع نفسه، ص89.

ج- أمّا المستوى التحسينيّ، فيتمثّل في تشجيع البحثّ العلمي بعمل جوائز، ومُنح للباحثين، وتقديم تسهيلات، وخدمات النشر، والمكتبات، والمختبرات، والمعارض، والمتاحف وغيرها[1].

هذه جملة من الأمثلة، إذ إنَّنا لا نطمح بهذا الصدد إلى إحصاء جميع المقاصد من ناحية تحديدها عبر الوسائل المؤدّية إليها، والتي تختلف باختلاف الزمان، والأشخاص، والأحوال.

المطلب الثاني: منهجيّة الفقهاء في المقاصد

إنَّ المتتبِّع لمراحل ولادة نظريّة المقاصد وتطوّرها، يُلاحظ أنَّ هذا الحقل العلمي الجديد تأخّر بالظهور والتبلّور، قياساً بعلمَيّ الفقه والأصول، وهو أمر طبيعي لدى ملاحظة سُنّة تطوّر الوعي الإنساني بصورةٍ عامّة، ووعي الفرد في حياته المحدودة بصورةٍ خاصّة.

لذا، فإنَّ الإنسانيّة لم ترتقِ إلى مرحلة التجريد، والصياغات، وبناء الكليّات، إلاَّ بعد وصولها لمرحلة النضج، وكذا الفرد فإنَّه ينشأ ويترعرع، وهو منهوم بمتابعة الجزئيّات، ثمَّ لا يلبث أنْ يتحوّل إلى مرحلة البحث عن المشتركات – في إطار عمليّة الاستقراء- ليشكّل لنفسهِ جملة مفاهيم مُنتزعة تسعفهُ في إدراك التفاصيل الأُخرى للحياة، وتريحهُ من مفاجأة الوقائع والأحداث؛ غير أنَّ إعمال النظر في المشتركات لا يقتصر على متابعة الجزئيّات المتولِّدة؛ وإنَّما تستمر هذه المشتركات في تشكّلها، ما دامت الحياة تزوِّد الفرد بالمزيد من التجارب والتفاصيل، وقد يرتقي البعض إلى مستوى إدراك الكليّات بالفرض متجاوزاً منهج الاستقراء، أو من خلال تفاعل كليّات كثيرة في وعّيه، وربّما بالحدس إلى غير ذلك من الطرُق والوسائل التي يرتقي فيها الإنسان إلى مستوى إدراك الكليّات، وهذه المرحلة إذا ما تضافرت فيها عوامل القدرة على التجريد، وغِنى التجربة، فإنَّها قد تؤسِّس لِما يُسمَّى بالنضج، أيّ امتلاك الرؤيا المتكاملة حول أمر دنيوي، أو علمي، أو فلسفي مُحدَّد[2].

---

(1) يُنظر: عطية، جمال الدين: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص89.

(2) جابر، حسن محمد: المقاصد الكليّة والاجتهاد المعاصر، ص137.

إنَّ نظرية المقاصد التي لا تزال في طور التشكيل، مرّت بمراحلٍ مشابهة بالنسبة إلى الوعيين النوعي أو الشخصي، فالفقيه وبسبب انفعاله، ابتداءً بحاجات المكلفين وتكاليفهم التفصيليّة، بقي لأمدٍ قصير منشغلاً بتتبُّع الأحكام الجزئيّة وخصوصاً أنَّ هذه الأحكام كانت في حال اتساع دائم نظراً لتوسع الحياة الاجتماعيَّة، وتشابك أسئلتها وتفرُّعها، غير أنَّ المتابعة الدائمة والمرهقة، كانت تتكشَّف عن ثِغرٍ وفجوات في منظومة الفقه، وقف إزاءها المجتهد حائراً، إلى أنْ هدته الحاجة، واقتناعه بأنَّ الدين لم يترك صغيرة أو كبيرة إلى منهجٍ جديد أمل منه إرفاده بقواعد نظريّة تعضده في استنباط الأحكام الشرعيَّة، وهكذا بدأ يتشكّل علم أصول الفقه على وقع ضغط الحاجة وانكماش الفراغات في التشريع[1].

وبناءً على ما تقدَّم، قد تُثار هنا تساؤلات، مفادها: هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشموليّة للشريعة، وعدم وعي مقاصدها وأهدافها؟ وإذا كان الأمرُ كذلك؛ إذاً فما هي المرتكزات المنهجيّة اللازمة لبناء فقه الأولويات؟ وهل أنَّ الأحكام الإلهيّة مُعلّلة بمصالح ومفاسد مُحددة؟

إنَّ للفقه من الأهميّة والخطورة بدرجة لا يسمح أنْ يقتصر أمره على الفقهاء المختصين فحسب؛ لأنَّ ميدان الفقه أوسع بكثيرٍ من دائرة اختصاص الفقهاء، وميدان الفقه الإسلامي هو الحياة، بما يجعله بحاجة إلى كلّ صنوف المعرفة ومناهجها، وبما يجعل كلّ مفكّر في أيّ حقلٍ من حقول المعرفة قادراً بشكلٍ أو بآخر على أنْ يُسهم في عمليّة إنتاج الفقه، من دون أنْ يعي ذلك الانتقاص من وظيفة أصحاب الاختصاص، ولكن بما يعني إدخال أنواع من المعرفة تجعل من مهمة الفقهاء أكثر شمولاً واتّساعاً وأكثر اتصالاً بحقائق التحوّل في مجال المعرفة والتاريخ والمجتمع.

وعليه، فلا بدَّ من التمييز بين الشريعة والفقه، وبين الثابت والمتغيّر، بين المقدَّس وغير المقدَّس، بين الإلهي والبشري؛ لأنَّ الشريعة وِفق عقيدة المسلمين هي شأنٌ إلهي، غير أنَّ عمليّة فهمها والنظر فيها وتحويلها عن طريق الاجتهاد والاستنباط إلى مُعطى قانوني؛ إنَّما هو شأنٌ بشري، ليس قابلاً للخطأ والصواب فحسب؛ بل

(1) جابر، حسن محمد: المقاصد الكليّة والاجتهاد المعاصر، مرجع سابق، ص137- 138.

هو عِرضةٌ لمتغيّراتٍ لا حصرَ لها، إذ إنَّ الفقه هو نشاطٌ معرفي نسبي تاريخي متبدِّل تسري عليه سنن المعرفة البشريّة نفسها.

كما لا بدّ من القيام بمهامٍ استثنائيّة، ومن بين هذه المهام: هي مهمة التأسيس لفقهٍ جديد يستمدُّ علاقته بالمجتمع، لتغدو علاقة تفاعل وتبادل بدلاً من العلاقة التي ينتجها، وبذلك يستطيع الفقه أنْ يكوّن رؤية شموليّة للشريعة. كما أنَّ بناء فقه الأولويات وفقه المقاصد، وهو الفقه الذي يستمد معاييره من مقاصد الشريعة؛ لا بدّ أنْ يترافق مع حركة تحوّل فكّري شامل، بحيث يأتي التحوّل الفقهي انعكاساً لها وتعبيراً عنها في آنٍ واحد.

وفي هذا الإطار – أيّ إطار نظريّة المقاصد- شرع المتقدّمين من الفقهاء، وكذلك المتأخرين منهم، في الخوض بأفكارٍ وقيمٍ وأحكامٍ تصبُّ في المنظومة الفقهيّة، في مسعى جديد يأخذ على عاتقه وضع أُسُس أخرى للمقاصد، وهي دلالات على أصول الأحكام ومسالك عِللها.

لذا، سوف نقتصر الكلام في هذا المطلب على أُسُس نظريّة المقاصد، ومنهجية الفقهاء في المقاصد، كما سوف نتعرّض لموقف فقهاء المدرسة الإماميَّة من المنهج المقاصدي:

أوَّلاً: أسس نظريّة المقاصد:

تقوم فكرة المقاصد على مجموعة من الأُسُس والمسلّمات، التي لا بدَّ منها، وهي[1]:

أ - ما يُعدّ علّة فاعليّة للمقاصد: ويمكن الإشارة إلى الاعتقاد بكون الأحكام الشرعيَّة مُعلّلة بالأغراض والغايات، وإنَّ الـلـه تعالى حين شرّع الأحكام لِما في متعلّقاتها من مصالحٍ ومفاسد، وهذه تجمعها عناوين خمس أو أكثر أو أقل، وهي في نموذج الشاطبي: العقل، والدين، والمال، والنفس، والنسل. هذا ما يمكن عدّه علّة فاعليّة أدّت بالشاطبي وغيره إلى القول: بوجود مقاصد الشريعة.

(1) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص263.

ب - العلّة الغائيّة: وهي مجموعة من القواعد الأصوليّة لا تتمّ فاعليّتها إلاَّ في ضوء المقاصد ووفق هديها، ومن ذلك قاعدة المصالح المُرسلة، وهي ما يمكن تسميته بمنطقة الفراغ التي تركتها الشريعة إفساحاً للمجال لِما يُستجدّ على حياة الناس، ويؤمّن للشريعة مرونتها[1].

إنَّ العلّة الفاعليّة للمقاصد مشتركة بين الفقه الإمامي والفقه السُنّي، إذ إنَّ كِلاّ الفقهين يؤمن بربط الأحكام بالمصالح والمفاسد، ولكن مع وجود بعض من الاختلاف والتنوّع بينهما[2]. وقد بحث الفقه الإمامي الحديث مِلاكات الأحكام في دراساتٍ عدّة، لِما لها من دورٍ لا يخفى في استنباط المسائل المُستحدثة التي تُستجدُّ يوميّاً[3]. كما أنَّ الموقف من دراسة مِلاكات الأحكام يتّسم غالباً باللا وضوح، ففي الوقت الذي نلاحظ فيه أنَّ المدرسة العقليّة تكثر من الإطراء – أيّ المِلاكات- وتُحصي فوائدها الكثيرة، إلاَّ أنَّها تبتعد عن تناولها أو بالأحرى لا تقترب منها، على الرغم من اعترافها أنَّ مَنْ له أدنى معرفة بالشريعة والقواعد الفقهيّة يُدرك جيداً أنَّها لا تخلو من إحدى ثلاث، ولا فرق فيها إنْ كانتْ من الأحكام التي يستطيع العقل إحراز مِلاكاتها أم لا، وهي[4]:

1 - أنْ تكون غايتها لأجل تحقيق مصلحة دنيويّة وأخرويّة للإنسان.

2 - لأجل درء مفسدة ووقاية من مهالك الدنيا والآخرة.

3 - لأجل رفع البلاء الذي حلَّ بالإنسان وتذليل العقبات التي تقف بوجهه، وتمكينه من ممارسة حياته بشكلٍ أفضل[5].

---

(1) أيازي، محمد علي: مقاصد الأحكام الشرعيَّة وغاياتها، ج1، ص10.

(2) يُنظر: العلواني، طه جابر: مقاصد الشريعة، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ص5.

(3) أيازي، محمد علي: مقاصد الأحكام الشرعيَّة وغاياتها، ج1، مرجع سابق، ص17.

(4) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص264.

(5) أيازي، محمد علي: مقاصد الأحكام الشرعيَّة وغاياتها، ج1، مرجع سابق، ص21 - 22.

ثانياً: مِلاكات[1] الأحكام ودور الرؤية المقاصديّة في الاستنباط:

يُعدّ موضوع مِلاكات الأحكام، من أبرز البحوث التي جاءت تبيّن مباني هذه المِلاكات. والمباني تعني الأُسُس والجذور التي تعتمد عليها مِلاكات الأحكام، والاستدلال عليها يمهد الطريق إلى قبولها، وذلك من عدّة جوانب، وهي[2]:

أ - إنَّ أفعال اللـه لها غايات مُحدّدة، والفقه يستهدف غايات فرديّة ودنيويّة[3].

ب- إنَّ العقل له أهمّيّة في الشريعة، وله آفاق من الحركة في ميدان الشريعة، فهو أحد المصادر الأربعة في المدرسة الإماميَّة، بالإضافة لِما له من دورٍ في فهمّ النصوص. كما أنَّ للعقل الدور الذي يتمثّل في تنقية المصادر، وتمييز الصحيح منها من السقيم.

ج- يتمحور حول دور العُرف؛ إذ إنَّ الفقهاء اعتمدوا عليه في عملية الاستنباط. من هنا قد تُطرح تساؤلات، مفادها: إضافةً لِما للعرف من دورٍ في علم الأصول، فهل يمكن اللجوء إلى العُرف في الكشف عن الحكم الشرعي؟ وهل بمقدور العُرف المساهمة في تشخيص بعض من المفاهيم المتغيّرة بحسب تغيّر الزمان والمكان؟

---

(1) المِلاك لغةً: هو قوام الشيء ونظامه وما يُعتمد عليه، وفي الحديث: (مِلاك الدين الورع). ويُستعمل في الاصطلاح بمعنى الداعي والعلّة الثبوتيّة للحكم، كما جعله السيد محمد باقر الصدر أحد عناصر مرحلة الثبوت الثلاثة، وهي: المِلاك، والإرادة، والاعتبار. وقد ذكر أنَّ المشرّع في هذه المرحلة يحدّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحةٍ أو مفسدة. وقد عُرّف المِلاك – أيضاً -: قوام العمل، وأصل الشيء، ويُطلق بهذا على المعيار والقاعدة والقانونً والضابط عن العلّة الثبوتيّة للحكم، والأمر الذي جعله الشارع علامة لتحقيق الحكم وثبوته، وبعبارةٍ أخرى، فإنَّ علل الثبوت أسباب جعل الأحكام الشرعيَّة المِلاك؛ يُنظر كلاً من: ابن منظور، جمال الدين محمد: لسان العرب، ج10، مصدر سابق، ص494؛ المتّقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين: كنز العمّال، ج3، ص513؛ الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2012، ص146؛ الآمدي، سيف الدين علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، مصدر سابق، ص46؛ خليلي، أحمد مير: الفقه ومِلاكات الأحكام، ضمن كتاب: الفقه وسؤال التطوير، في: مجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص45.

(2) يُنظر: فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص265.

(3) أيازي، محمد علي: مقاصد الأحكام الشرعيَّة وغاياتها، ج1، مرجع سابق، ص238.

د - تُستمد عمليّة استنباط الأحكام الشرعيَّة من النصّ ذاته؛ ولكن هل يعتمد المنهج الاجتهادي على غايات الأحكام؟ أم على ظاهر النصّ والتقرير الصوري للأحكام الشرعيَّة؟

هـ- التراث الإسلامي يمتلك منظومة من الأُسُس النظريَّة الدينية والعقلية التي نالت حظاً وافراً من اهتمام التراث الإسلامي، كالعدالة، والحريّة، وحقوق الإنسان؛ لذا، فقد تُطرَح عدّة تساؤلات مفادها: إلى أي مدى يمكن التعويل على هذه الأُسُس؟ وما مدى القيمة الفقهيّة التي يمكن منحها؟ وهل يمكن تصنيفها من ضمن الغايات الفقهيّة؟

إنّ كلّ هذه التساؤلات التي طُرحَت من خلال ما تقدّم؛ يمكن الإجابة عنها من خلال تحديد المنهج المقاصدي، لبناء رؤية مقاصديّة واضحة تُساهم في عملية استنباط الأحكام الشرعيَّة؛ لذا، فإنّ الأساس الذي ينبني عليه المنهج المقاصدي، هو تحديد رؤية واضحة، وإجابة جليّة عن تساؤلات مطروحة، وهي: هل الأحكام الإلهيّة معلّلة بمصالح ومفاسدة ومحددة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فعن أي طريق يمكن معرفة ذلك؟

وللإجابة عن كلّ هذه التساؤلات، سوف يكون من خلال المنهج المقاصدي الذي سوف ينصب الكلام عليه تباعاً:

ثالثاً: المنهج المقاصدي:

وهو المنهج الذي يرى أنَّ أحكام اللـه مُعلّلة وتتبع المصالح والمفاسد، وعلى ذلك بنى الطاهر بن عاشور تعريفه للمقاصد العامّة للشريعة بقوله: "مقاصد التشريع العامّة هي المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظاتها بالكون في نوعٍ خاص من أحكام الشريعة"[1]. وقد ذكر ابن عاشور، إنَّ من بين هذه المقاصد العامّة: حفظ النظام، وجلب المصالح، ودرء

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص50.

المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الشريعة مُهابة، مُطاعة، نافذة، وجعل الأمّة قويّة مرهوبة الجانب مطمئنّة البال[1].

لقد ارتبط مصطلح المقاصد[2]، باسم واحد من أبرز الذين كتبوا حول المقاصد، وحرَّر أفكارها، وهو الفقيه الأصولي أبو إسحاق الشاطبي في كتابه "الموافقات في أصول الشريعة" الذي ألّفهُ وهو بصدد تأسيس الأصول التي اختطّها؛ لذا، فإنَّ المتتبّع لهذا الكتاب، يجد أنَّ الشاطبي قد أعطى عنايةً للمنهج حتى طغت هذه العناية على السمات الأُخرى لكتابه، وهو في سبيل ذلك يدعو إلى مفارقة وهدّ التقليد، ليدرك اشتمال كتابه على وجه الاختراع والابتكار، لا سيّما في بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيّات، إذ عدّها من خاصيّة هذا الكتاب لمن تأمّلهُ[3]، فيقول: "فإنْ عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعُمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرَّ الظانَّ أنَّهُ شيءٌ ما سمِعَ بمثلِهِ، ولا أُلِّفَ في العلوم الشرعيَّة الأصليّة أو الفرعيّة ما نُسج على منوالِهِ، أو شُكّلَ بشكلهِ، وحسبُكَ من شرّ سماعه، ومن كلّ بدع في الشريعة ابتداعهِ، فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترمِ بمظنّة الفائدة على

---

(1) يُنظر: الريسوني، أحمد: نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص18.

(2) إنَّ المقاصد لدى علماء الأصول على مراتبٍ عدَّة من المصالح، الجويني في البرهان حدّد أصول الشريعة فقسمها إلى مراتبٍ خمسة ليس في كلّ منها ما يتممها، خلافاً لرأي مَنْ جاء بعده؛ كالغزالي والشاطبي اللذين حصرا المقاصد في ثلاثةٍ فقط، وهي: الضرورات، والحاجيّات، والتحسينيّات أو الكماليات، ولكلٍّ منها ما يتممها، وهذا الأمر استقرَّ عليه علماء المقاصد من الأصوليين، وهم قد اعتقدوا أنَّ هذه المراتب الثلاث مُستنتجة بالاستقراء وشاملة لجميع الأحكام، أيّ لا يوجد حكم إلاَّ وينطوي ضمن مرتبة من هذه المراتب مع متبنياتها. والأصول الخمسة التي ذُكرت كمقاصدٍ للشريعة تعكسُ وجهة نظر أولئك السادة، وإلاَّ يمكن لأيّ إنسان آخر أنْ يعيّن مقاصد الشريعة على نحوٍ آخر، أو أنْ يضيف على الأصول المذكورة ولكن مع ذلك يوجد الكثير من المسائل المتضمّنة في هذه الأصول الخمسة، فحين نقول إنَّ حفظ الدين هو أحد مقاصد الشريعة، فسيكون السؤال هو: كيف نعرف هذا الدين وما هو معناه؟ ما لذي نعدّه جوهره؟ فإذا أعلن الفقيه أنَّ الفكرة أو العمل الفلاني يستوجب إضعاف دين الناس فعليه أوّلاً أنْ يكشف عن طبيعة رؤيته لحقيقة الدين، بحيث إذا مسّت فإنَّه يشعر بالخطر؛ يُنظر: محمد، يحيى: فهم الدين والواقع، ص117؛ شبستري، محمد: الفقه والاجتهاد (تحديات التأصيل والتجديد)، ضمن كتاب: الفقه وسؤال التطوير، في: مجموعة مؤلّفين، مرجع سابق، ص200؛ نقلاً عن: فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص261.

(3) يُنظر: حب الله، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه، مرجع سابق، ص360.

غير اعتبار، فإنَّه بحمد الـلـه أمر قرَّرته الآيات والأخبار، وشدَّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمهُ العلماء الأحبار، وشدَّ أركانه أنظار النظّار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزَّلل، ويطرق صحة أفكارهم من العِلل، فالسعيد من عُدّت سقطاته، والعالم من قلّت غلطاته..."[1].

ينطلق فقه المقاصد من منهجين: أحدهما عقلي، لأنَّ "جميع ما وردت به الشريعة الغراء معقول المعنى، وذو حكمة بالغة، سواءً عقل المجتهدون كلّهم تلك الحِكمة، أم عقلها بعضهم وغفل عنها آخرون. فكلّ حكم ورد في كتاب الـلـه وبينته سُنّة رسوله صلى الله عليه وسلم، فهو مشتمل على حِكمةٍ معقولة المعنى ظاهرة أو كامنة، تظهر بمزيد تدبّر للنصّ، أو سير في الأرض، أو نظر الوقائع"[2].

أمّا الثاني، فهو استقرائي شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئيّة وصياغتها في قانونٍ عامّ دلّت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلّة، وتظافرت عليه العديد من الشواهد[3]، وعليه، سوف ينصبّ الكلام على هذين المنهجين، وكما يأتي:

1 - المنهج العقلي:

لقد قرّر الشاطبي مبدئيّاً إنَّ العقل ليس بشارعٍ؛ لأنَّهُ إنَّما ينظر من وراء الشرع، وإذا تعاضد العقل والنقل على المسائل الشرعيَّة، فذلك يكون بشرط تقدّم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، ولا يسرح العقل في مجال النظر إلاَّ بقدر ما يُسرّحهُ النقل، وعلى هذه الدعوى ثلاثة أدلّة[4]:

الأوّل: إنَّهُ لو جاز للعقل تخطّي مآخذ النقل، لم يكن للحدّ الذي حدّهُ النقل فائدة؛ لأنَّ الغرض أنَّهُ حدَّ له حدّاً، فإذا جاز تعدّيه صار الحدّ غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما يؤدي إليه مثله.

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج1، مصدر سابق، ص26.

(2) العلواني، طه جابر: مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص125.

(3) المرجع نفسه، ص124.

(4) يُنظر: حب الله، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه، مرجع سابق، ص379.

الثاني: ما تبيَّن في علم الكلام وعلم الأصول، من أنَّ العقل لا يحسّن ولا يقبّح؛ ولو فرضناه متعدّياً لما حدّهُ الشرع، ولكان محسّناً ومقبّحاً؛ وهذا خُلف.

الثالث: إنَّهُ لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا مُحالٌ باطلٌ، وبيان ذلك: إنَّ معنى الشريعة أنَّها تحدِّد للمكلفين حدوداً في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمّنتهُ فإنْ جاز للعقل تعدّي حدّ واحد، جاز له تعدّي جميع الحدود؛ لأنَّ ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدّي حدّ واحد هو معنى إبطاله، أيّ ليس هذا الحدّ بصحيح، وإنْ جاز إبطال واحد، جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد، لظهور محالهُ[1].

وبناءً عليه، فإنَّ المصالح عند الشاطبي التي تقوم بها أحوال العباد، لا يعرفها حق معرفتها إلاَّ خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلاَّ من بعض الوجوه، فمصالح الدنيا الغالب فيها أنَّها لا تُعرف إلاَّ عن طريق الشرع. وفي هذا، فقد يتَّفق الشاطبي مع العزَّ بن عبد السلام، إذ إنَّ الأخير يقول: "أمّا مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها، فلا تُعرف إلاَّ بالشرع"[2].

لذا، فإنَّ قواعد المقاصد وأدلّتها قطعيّة، وهذا الدليل يستحيل أنْ يكون عقليّاً؛ لأنَّ العقل لا موقع له هنا، لأنَّ ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعيَّة، وهو غير صحيح، فلا بدّ أنْ يكون نقليّاً، ولا يألو الشاطبي جهداً في التشنيع على المعتزلة القائلين بقدرة العقل على إدراك المصالح والمفاسد؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، إذاً، كون المصلحة مصلحة تُقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، إذ إنَّ ما يختصّ بالشارع لا مجال للعقل فيه، بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فهو يرى إنَّ كون المصلحة تُقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، ممّا يختصّ بالشارع لا مجال للعقل فيه، بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع، قد شرّع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلاَّ فكان يمكن عقلاً أنْ لا تكون كذلك، إذ إنَّ الأشياء كلّها بالنسبة إلى وضعها الأوَّل متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسنٍ ولا قبح، فإذاً، كون المصلحة مصلحة هو من قِبل الشارع بحيث يصدّقه العقل

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج1، مصدر سابق، ص36، 78.

(2) ابن عبد السلام، عزّ الدين: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، ص8.

وتطمئن إليه النفس، فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها أنَّها تعبّديات، وما انبنى على التعبّدي لا يكون إلاَّ تعبدياً[1].

غير أنَّ الشاطبي من جهةٍ أخرى يذكر بأنَّ الأدلّة الشرعيّ لا تنافي العقول؛ من هنا، لا يمكن عدّ الشاطبي برهانيّاً بمعنى اعتماده الكلّي على تراث اليونان، أو بمعنى عدم إيمانه بأصلٍ معرفي غير العقل، يدّعي ذلك جماعة، إذ ذهبوا إلى القول بأنَّ الشاطبي قد تأثَّر بابن رُشد في منهجه القائم على البرهان؛ فالشاطبي أقرب إلى الماتريديّة منه إلى الأشعريّة، ومن المعلوم أنَّ الماتريديّة قد أثبتوا كون الحُسن والقُبح ذاتيينِ عقليينِ من دون أنْ يرتبوا على ذلك ما رتّبهُ المعتزلة، ولم يعتبروا أنَّ التكاليف والأحكام الشرعيَّة تثبت بمجرّد العقل؛ بلّ لا بدّ لذلك من السمع، وهذا هو رأي الشاطبي – أيضاً - في العقل، غير أنَّ ذلك لا يعني بأنَّ الشاطبي يأخذ بالمنهج الأشعري ككلّ؛ لأنَّهُ في مواطن كثيرة ينسف الأساس الكلامي للأشاعرة القائل بعدم اشتراط فعل الأصلح للعباد، وجواز التكليف بما لا يُفهم ولا يُطاق، مستعيناً في ذلك بذكر أدلّة المعتزلة.

أمّا المعتزلة، فقد ذهبوا إلى وجوب الغرض في أفعاله تعالى، لأنَّ الفعل الخالي عن الغرض هو عبث، وإنَّهُ قبيحٌ بالضرورة، ويجب تنزيه الـلـه تعالى عنه، إذاً لا بدّ من غرضٍ في فعله يعود إلى غيره، نفياً للعبث والنقض[2].

إنَّ العقل هو أحد مصادر الاستنباط، ومنشأ مصدِّريه من قابليّة الأحكام للفهم؛ لذا، فقد أفرط بعضهم من المذاهب الإسلاميَّة في توسعة المصادر الفرعيّة القائمة على الظن، وفي بعض الحالات على الوهم والحدس، وحاولوا البحثّ عن علّة الحكم ومناطه في جميع أبواب الفقه، ثمَّ قبلوا بالمبدأ القائل بإمكان معرفة الأحكام الإلهيّة أمرٌ يمكن للإنسان أنْ يدركه، مستندين في ذلك إلى تصوّراتٍ واهية وقياسات مضطردة، حسبوا أنَّهم تمسكوا بمِلاكات جميع الأحكام الإلهيّة[3].

---

(1) يُنظر: الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الفقه، ج2، مصدر سابق، ج2، ص360 - 361.

(2) كما بيّنا ذلك في المطلب الأوَّل من هذا الفصل.

(3) خليلي، أحمد مير: الفقه ومِلاكات الأحكام، مرجع سابق، ص53.

وفي مقابل ذلك، فقد اختار آخرون كالظاهريين، والاخباريين، طريق التفريط، إذ أنكروا دفعة واحدة إمكانيّة إدراك مِلاكات الأحكام، أو لم يعتقدوا أصلاً بوجود مِلاك للأحكام الإلهيّة. وبين هؤلاءِ وهؤلاءِ آثر فريقٌ من علماء جميع المذاهب الإسلاميَّة، طريقاً وسطاً، فلم يعتقدوا بخفاء كلّ علل الأحكام ومِلاكاتها عن العقل، وعدم إمكان إدراكها؛ بلّ اعتقدوا باختلاف إمكان إدراك الأحكام الإلهيّة، وعدم إدراكها باختلاف أبواب الفقه، ولا ينبغي الاقتصار على أسلوبٍ واحد في استنباط الأحكام الإلهيّة في جميع أبواب الفقه[1].

2 - المنهج الاستقرائي:

لهذا المنهج أهميّة بالغة في الكشف عن الحقائق وفهم القضايا، ومنها قضايا الشريعة، ويُعدّ الشاطبي من الذين أعطوا الاستقراء دوراً مهماً في الكشف عن الموارد الكليّة في الشريعة، إذ سعى لأنْ يجعل منها منبعاً للشكّ واليقين، ويتّبع هذا المنهج لإثبات مدى التوافق والتطابق بين قرارات العقل وبين أحكام الفقه، وذلك في المسائل التي يمكن للعقل إدراكها، كما في قضايا الحُسن والقبح، وقضايا المصالح والمفاسد، وما على غرارها، لأنَّ التطابق بحسب قانون حساب الاحتمالات لا يمكن أنْ يكون صدفة من دون أنْ تكون هناك مقدمات.

لذا، نجد أنَّ الشاطبي قد سارع في مقدمتهِ الأولى مبدياً النتيجة قبل بيان أدلّتها، فذكر أنَّ أصول الفقه في الدين قطعيّة لا ظنيّة، إذ يقول: "إنَّ أصول الفقه في الدين قطعيّة لا ظنية؛ والدليل على ذلك أنَّها راجعة إلى كليّات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. وبيان الأوَّل – أيّ الدليل القطعي- ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني – أيّ الدليل الظنّي- من أوّجهٍ:

الأوّل: إنَّها ترجع إمّا لأصولٍ عقليّة، وهي بذلك تكون قطعيّة، وأمّا إلى الاستقراء الكلّي من أدلّة الشريعة، وذلك قطعيٌ أيضاً؛ ولا ثالث لهذين إلاَّ المجموع منها، والمُؤلّف من القطعيّات فإنَّه قطعي، وذلك أصول الفقه.

الثاني: إنَّها لو كانت ظنيّة لم تكن راجعة إلى أمرٍ عقلي؛ إذ إنَّ الظنّ لا يُقبل في

---

(1) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص296 - 270.

العقليّات، ولو جاز تعلّق الظنيّات بكليّات الشريعة لجاز تعلّقه بأصل الشريعة، لأنَّهُ الكلّي الأوّل، وذلك غير جائز عادةً، وأعني بالكليّات هنا: الضروريّات، الحاجيّات، والتحسينيّات. وأيضاً لو جاز تعلّق الظنّ بأصل الشريعة لجاز تعلّق الشكّ بها، وهي لا شكّ فيها، ولو جاز تغييرها وتبديلها؛ فذلك خلاف ما ضمن اللـه عزَّ وجلّ من حفظها.

الثالث: إنَّهُ لو جاز جعلّ الظنّي أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك بالاتفاق، لأنَّ نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإنْ تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنَّها كليّات مُعتبرة في كلّ ملّةٍ، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريّات"[1].

من هنا، فقد أثار أحد الباحثين إشكالاً على دعوى الشاطبي بقطعيّة هذه الأصول، ومفاد هذا الإشكّال هو: هلّ أنَّ هذا القطع هو حكاية عن واقع؟ أم إنَّهُ إنشاء لواقعٍ سائد في علم أصول الفقه؟ وبعبارةٍ أخرى: هلّ أنَّ الشاطبي يتحدثّ هنا عمّا هو كائنٌ؟ أو عمّا ينبغي أنْ يكون؟

لذا، لا ينبغي الشكّ في أنَّهُ مع غِلبة العمل بالظنون في هذا العلم يهدف الشاطبي إلى التأسيس بدل التأكيد، وهو على وعيٍ تامّ بالسعي الحثيثّ لعلماء الأصول لبناء هذا العلم على اليقين بدل الظنّ، وفي هذا الصدد، نجد أنَّ الشاطبي يستنزف المنظومة اللفظيّة للوصول إلى الحكم الشرعي من العموم والإطلاق، ودلالات الأمر والنهي والمفاهيم، وغير ذلك من المفاهيم الداخلة في هذا المضمار، وهو يعبّر عن الاستنباط من الدليل بالبناء عليه والرجوع إليه[2].

من هنا، نجده – أيّ الشاطبي- يقوّل النصّ بما لم يقلّهُ، معتبراً أنَّ السكوت من الشارع كالنصّ على أنَّ قصد الشارع أنْ لا يزداد فيه ولا ينقص، مثل: سجود الشكر؛ فإنَّ الشارع قد سكت عن تشريعه مع وجود الداعي، فدّل على أنَّهُ غير مراد، مثل الزكاة في البقول والخضار، وهي قاعدة تعرّض لها الأصوليون بقولهم؛ لذا، فإنَّ السكوت في مقام البيان يفيد الحصر، من هنا، استطاع الشاطبي الإفادة منها؛ إذ إنَّ السكوت مع قيام

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج1، ص29.

(2) يُنظر: حب الله، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه، مرجع سابق، ص360.

المقتضي للفعل يفيد عدم الجواز؛ بلّ بلغ به الحال أنَّهُ اشترط الاجتهاد في اللغة العربيَّة، ناقلاً عن الجرمي: أنَّهُ بلغ ثلاثين سنة يفتي الناس من كتاب سيبويه(ت180هـ)، ولا توجد هذه الخاصيّة لغير اللغة العربيَّة من العلوم الخادمة للاجتهاد[1].

لقد اعتبر الشاطبي مقاصد الكتاب والسُنّة كلّها قائمة على أساس فكرة تعليل الشريعة وأحكامها، وإنَّ خلاصة هذا التعليل تتمثّل في كون الشريعة مُعلّلة برعاية المصالح، وأوّل ما بدأ به الشاطبي استدلاله على هذا[2]، وهو الاستقراء: "والمُعتمد إنَّما هو إنّا استقرينا من الشريعة أنَّها وُضعت لمصالح العباد"[3]. ولعلَّ أهم مسألة طبّق فيها الاستقراء، وبيَّن فيها كونه أهمّ مسلك لإثبات مقاصد الشريعة هي مسألة "كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضروريّة، والحاجيّة، والتحسينيّة..."[4].

لذا، فإنَّ القول بقصد الشارع إلى حفظ هذه الكليّات الكبرى، لا يكفي لإثباته الإتيان بنصٍ أو بضعة نصوص، هو تصريحٌ بهذا القصد. فالقضية أكبر وأخطر من أنْ تثبت بدليلٍ يمكن تطريق الاحتمال إليه، سواءً في ثبوته، أم دلالته، أم سلامته من المعارض، فالقضية لا تحتمل الظنّ، ولا يقيمها إلاَّ الدليل القطعي، لأنَّها أصلُ الأصول في الشريعة[5].

ودليل ذلك: استقراء الشريعة، والنظر في أدلّتها الكليّة والجزئيّة وما انطوت عليه من هذه الأمور العامّة، على حدِّ الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليلٍ خاصّ؛ بلّ بأدلّةٍ منضاف على حدّ ما يثبت عند العامّة جود حاتم الطائي(ت46ق.م.) مثلاً، أو شجاعة الإمام علي عليه السلام، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليلٍ مخصوص، ولا على وجهٍ مخصوص؛ بلّ حصل لهم ذلك من خلال الظواهر والعموميات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيّات الخاصّة، في أعيانٍ

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج4، ص484 - 485.

(2) يُنظر: الريسوني، أحمد: نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص252.

(3) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص6.

(4) المصدر نفسه، ص49.

(5) الريسوني، أحمد: نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص253.

مختلفة، ووقائعٍ مختلفة في كلّ بابٍ من أبواب الفقه، وكلّ نوعٍ من أنواعه، حتى ألَّفوا أدلّة الشريعة كلّها دائرة على الحفاظ على تلك القواعد، وهذا مع ما يُضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة[1].

أمّا الطاهر بن عاشور، فعلى ما يبدو أنَّه كان غير مقتنع بمحاولات الشاطبي المتعدّدة لإعادة بناء الاستقراء ليبلغ مرتبة القطع واليقين، كما أنَّه يذهب إلى القول بقطعيّة أصول الفقه، لذا فقد كان دائماً ما يشكل على هذا: إذا كان الاستقراء غير بالغ لمرتبة القطع واليقين، فكيف السبيل للحديث عن قواطع سبيل تحصيلها هو الاستقراء؟

من هنا، نجد أنَّ أفضل السُبل عند ابن عاشور، للتخلص من إشكالات الاستقراء ومحاولة إعادة بنائه على أُسُسٍ علمية تتماشى مع خصوصية الاتساق الداخلي لنصوص الشريعة، هو النظر إلى الطريقة التي احتج بها لمشروعه الجديد في إعادة تأسيس (علم المقاصد)، وفصله عن (علم أصول الفقه)، ثمَّ اقتراحه لطريقة جديدة ليبلغ الاستقراء في موارد الشريعة اليقين المطلوب، إذ إنَّ الاستقراء عنده يمثّل أحد الأدوات الإجرائيّة التي أسَّس عليها تفكيره في مقاصد الشريعة، أو هو أهمّها في تشكيل نظريته في المقاصد، فهو أكثر من الشاطبي احتفاءً به وتوظيفاً له، ولا يتعلَّق الأمر بمجال المقاصد وخاصة مجال نظريته فيها؛ بلّ يشمل مجالات أخرى[2].

ورغم هذا الارتباط الوثيق، فإنَّ المتتبِّع بتمعّن لابن عاشور، يجده غير مُسَلِّم تماماً بحجيّة الاستقراء، وربما يتّضح هذا الموقف جلياً من خلال الردود والانتقادات التي ما فتئ يخصها لكلِّ من ادَّعى حجيّة (الاستقراء الناقص)، لا سيّما أنَّ الشاطبي صاحب (الاستقراء المعنوي) الذي عدَّهُ جمع من النظار المعاصرين بأنَّه جوهر المشروع الشاطبي الجديد، وذلك من خلال كتابه "الموافقات في أصول الشريعة"، والذي قطع في مستهله بقطيعة أصول الفقه في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيليّة، غير أنَّ تلك القواطع لم تجد من ابن عاشور غير النقد أو التهكُّم اللاذع[3].

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج2، ص51.

(2) يُنظر: الحسني، اسماعيل: نظريّة المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص357.

(3) يُنظر: جغيم، نعمان: طرق الكشف عن مقاصد الشرع، ص68.

وعلى الرغم من عدم التسليم بالاستقراء، غير أنَّنا نجد أنّ ابن عاشور يذهب إلى القول، بأنَّ هناك ثلاثة طرُق لإثبات المقاصد: أوّلها، استقراء الشريعة في تصرفاتها، وهذا على نوعين: النوع الأول: استقراء الأحكام المعروفة علّلها، والذي يفضي إلى حصول العلم بالمقصد من تلك العلل، والنوع الثاني: استقراء أدلة الأحكام اشتركت في علَّة حتى يفضي ذلك إلى اليقين بأنَّ تلك العلَّة مقصد الشارع. ثمَّ ينتقل بعد هذا النظر الاستقرائي في علل الشريعة وأدلة الأحكام إلى القول الثاني، وهو: أدلة القرآن الواضحة الدلالة، ثمَّ ينتقل للسنَّة النبويَّة لتكون هي الطريق الثالث[1].

رابعاً: موقف المدرسة الإماميَّة من النظريَّة المقاصديّة ومنهجها

ربّما يكون الكتاب الذي ألّفه محمد بن علي الصدوق، الموسوم بـ"علل الشرائع"، هو أوّل مشروع في فقه المدرسة الإماميَّة في مجال العلل الشرعيَّة، وهي في الواقع أقرب إلى حِكَم التشريع منها إلى العلل، إذ جُمع في الكتاب المذكور مجموعةً من الروايات الواردة في العلل عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، ممّا يشجّع أتباعهم على الخوض في هذا المجال؛ غير أنَّ ذلك مختصٌّ بأهل الفن والورعِ منهم، وما سوى ذلك يمكن القول بصورةٍ عامّة أنَّ موقف الفقه الإمامي من المقاصد موقف متردّد، وربّما يساعدُ في ذلك الروايات التي تنهى عن الخوض في ذلك[2]، إذ تحذّر من جعل الشريعة مسرحاً للعقول والاجتهادات، وذلك على أساس "إنَّ إدراك المِلاك لا يتيسّر إلاَّ من خلال الأمر الذي لم يرد إلاَّ في واقعة خاصّة، ما جعل مقاصد الشريعة وأهدافها العامّة لا موضوع لها على أساس "أنَّ دين اللـه لا يُصاب إلاَّ بالعقول"[3] من دون دراسة لهذا الحديث وأمثاله، حيث يقصد الدين الذي يخضع للتعبُّد كالعبادات ممّا لا مجال لإدراك مِلاكاته، لا الدين الذي ينطلق من إمضاء

(1) يُنظر: الحسني، اسماعيل: نظريّة المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، 359.

(2) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص136.

(3) الحديث مرويّ عن علي بن الحسين عليه السلام، قال: "إنَّ دين اللـه لا يُصاب بالعقول الناقصة، والآراء الباطلة، والمقاييس الفاسدة، ولا يُصاب إلاَّ بالتسليم..."؛ الصدوق، محمد بن علي: كمال الدين وتمام النعمة، ص324.

الطريقة العقلائيّة، كالمعاملات والعلاقات ونحوها، ممّا يمكن للناس إدراك الأساس الذي ارتكز عليه التشريع"[1].

وعليه، فإنَّ المسألة لا تتَّصل بفقه الأولويّات، بلّ بتحديد المنهج الفقهي الذي يدخل الفقه في مستوى القاعدة، ويفتح المجال للموضوعات الجديدة في عالم التشريع الثانوي ممّا استحدثه الناس من موضوعات، وإهمال الموضوعات الميّتة التي كانت تمثّل حاجات الماضي، ولم تعدّ تمثّل حاجات المستقبل، ما يفرض على المؤسسات العلميّة أنْ تكتب الفقه الجديد في تعريفاته وموضوعاته حتى تكون الرسائل العمليّة، والمتون الفقهيّة، مواكبة للواقع المُعاش، بحيث يشعر المكلّف بأنَّهُ يعيش عصره في الفقه الجديد، وإنَّ الفقه يعالج له مشاكله على مستوى المنهج الإسلامي في الدائرة الإسلاميَّة، أو في خارج هذه الدائرة؛ أيّ في المجتمعات الأُخرى الخاضعة لنظامٍ غير إسلامي في المفاهيم والتشريعات[2].

وهذه هي الإجابة للتساؤل الذي طرحناه في مقدمة هذا المطلب، والذي كان مفاده: هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشموليّة للشريعة، وعدم وعي مقاصدها وأهدافها؟ وإذا كان الأمرُ كذلك؛ إذاً فما هي المرتكزات المنهجيّة اللازمة لبناء فقه الأولويات؟

كما يعتقد فقهاء المدرسة الإماميَّة، بأنَّ التعامل مع الأدلّة الشرعيَّة هو تجنّب الأحكام الفكريّة المُسبقة والتصوّرات الفرديّة، فلا ينبغي تحميل الشريعة أشياء تتعارض مع الأدلّة الشرعيَّة، ولكن لا ينبغي أنَّ يُستفاد من هذا الرأي وضع الفهم العُرفي العقلائي جانباً في عمليّة إدراك ملاك الحكم ومناطه، واللجوء بشكلٍ تامّ إلى أسلوب التعبّد بوصفه وسيلة[3].

وإذا ما أردنا أنْ نثبت هذه المسألة، ونؤكِّدها؛ فلا بدّ من أنْ نستعرض مجموعة من آراء الفقهاء والأصوليين في المدرسة الإماميَّة، إذ إنَّ ممّا لا شكّ فيه، أنَّ مسألة

---

(1) فضل الله، محمد حسين: الاجتهاد المقاصدي، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ص48.

(2) المرجع نفسه، ص48.

(3) خليلي، أحمد مير: الفقه وِملاكات الأحكام، مرجع سابق، ص54.

تبعيّة الأحكام للمصالح كانت مطروحة بينهم منذُ وقتٍ طويل، وليس في الفقه فحسب؛ بلّ حتى في علم الكلام أيضاً، إذ إنَّهم أصرّوا على ضرورة أنْ تكون الأحكام وليدة نفس أمريّة.

وعليه، سوف نتعرّض لأهمّ آراء الفقهاء والأصوليين في مدرسة الإماميَّة، وهي[1]:

1 - ما ذكره السيد المرتضى في "الذريعة"، إذ يقول: "إعلم إنَّ العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح، ولا مكلفين إلاَّ ويصحّ أنْ يختلفا في مصالحهما، فتختلف عبادتهما...."[2].
كما أناط السيد المرتضى مسألة التعبّد بالشرائع السابقة، فيرى بأنَّ العبادة بالشرائع تابعة لِما يعلمه الـلـه تعالى من المصلحة بها في التكليف العقلي، ولا يمتنع أنْ يعلم الـلـه تعالى أنَّهُ لا يصحّ للنبي صلى الله عليه وسلم قبل نبوّته في العبادة بشيءٍ من الشرائع، كما أنَّه غير ممتنع أنْ يعلم أنَّ له عليه السلام في ذلك مصلحة. وإذا كان كلّ واحد من الأمرين جائزاً ولا دلالة توجب القطع على أحدهما، وجب التوقّف[3].

2 - كما ذكر الشيخ الطوسي مثّل ذلك في كتابه "تمهيد الأصول في علم الكلام"، ما نصّهُ: "إنَّهُ تعالى إنَّما أعلمنا وجوب الأفعال علينا، وإنَّما وجبت علينا لوجّه وجوبها، فالإيجاب حَسنْ لهذه الوجوّه بأعيانها"[4].

وفي موضعٍ آخر استند بحثه إلى الحُسن والقبح العقليين، إذ أناط مِلاك جعل الأحكام بالوقف على حُسن الأفعال وقُبحها، فأشار إلى أنَّ العلم بحُسن الشيء أو قبحه؛ إنَّما هو تابع للعلم ممّا له حُسن أو قُبح جملةً وتفصيلاً[5].

(1) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص270.

(2) المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين: الذريعة إلى أصول الشريعة، ج2، ص57.

(3) المصدر نفسه، ص595- 596.

(4) الطوسي، محمد بن الحسن(ت460هـ): تمهيد الأصول في علم الكلام، ص563.

(5) المصدر نفسه، ص553.

3 - ويذهب الخواجة نصير الدين الطوسي في كتابه "تجريد الاعتقاد"، والعلّامة الحلّي في "كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد"، إلى القول بأنَّ: "التكليف حسن لأنَّ اللـه تعالى فعله، واللـه تعالى لا يفعل القبيح، ووجه حُسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل من دونه، وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل من دون تكليف، لأنَّ التكليف لو لم يكن لغرضٍ كان عبثاً وهو مُحال"[1].

4 - كما يذهب المحقّق محمد حسين النائيني، إلى التسليم بتبعيّة الأحكام للمصالح واعتبرها أمراً قطعيّاً، إذ يقول في ذلك ما نصّه: "إنَّهُ لا سبيل إلى إنكار تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، وإنَّ الأفعال في حدِّ ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه، وإنَّها تكون عِللاً للأحكام ومناطاتها"[2].

5 - في ما يرى الشيخ محمد رضا المظفّر(ت1383هـ) في كتابه "عقائد الإماميَّة"، إنَّهُ من القبيح أنْ يأمر اللـه سبحانه وتعالى بما فيه المفسدة أو ينهي عن ما فيه المصلحة، إذ لا معنى لنفي المصالح والمفاسد في الأفعال المأمور بها والمنهي عنها، فإنَّه تعالى لا يأمر عبثاً ولا ينهي جزافاً[3].

6 - كما يُعدّ العلّامة محمد تقي الحكيم، وهو من الذين ذهبوا إلى تبعية الأحكام إلى المصالح، إذ أكّد على قابليّة العقل على إدراك الأحكام الكليّة والشرعيَّة والفرعيّة بتوسّط نظريّة التحسين والتقبيح العقليين، غير أنَّ هذا الإدراك ليس على نحو الموجبة الكليّة؛ وإنَّما على نحو الجزئيّة، وعدم قابليّة لإدراك جزئيّاتها وبعضّ مجالات تطبيقاً[4].

---

(1) الحلّي، جمال الدين يوسف بن المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص345.

(2) الكاظمي، محمد علي: فوائد الأصول، ج3، مرجع سابق، ص59.

(3) يُنظر: المظفّر، محمد رضا: عقائد الإماميَّة، ص276.

(4) يُنظر: الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص300.

7 - أمّا ما ذهب إليه الشيخ محمد جواد مُغنية، فإنَّه يرى بأنْ لا تعبُّد في المعاملات، لأنَّ غايتها المصلحة، والمصلحة قابلة للإدراك، لذا نجده يقول: "المعاملات لا تعبّد فيها والمصلحة فيها ظاهرة – بالغالب-، وبالتالي، فإنَّ الجمود على حرفيّة النصوصّ في العبادات، سواءً أعرفنا مصلحة منها أم لم نعرف، أمّا في المعاملات فينبغي التوفيق القريب بين النصّ والمصلحة العامّة"[1].

8 - أمّا العلّامة محمد مهدي شمس الدين، فهو الآخر يرى إمكانيّة معرفة مقاصد الشريعة في غير العبادات، إذ يقول: "التعبّد في العبادات المحّضة أمرٌ لا ريب منه ومسلّمٌ به، وأمّا في مجالات المجتمع، في ما نسمّيه الفقه العامّ وبعض الفقه الخاصّ في باب الأسرة أو المكاسب الفرديّة مثلاً، نحن لا نعتقد للتعبّد معنى على الاطلاق، ولا بدّ أنْ تنزل الأمور وِفقاً للأدلّة العليا في الشريعة والقواعد العامّة في الشريعة التي هي الضوابط الأساسيّة، لا بدّ أنْ تنزل على مقاصد الشريعة وعلى ما نفهمهُ من مناطات، يعني بعبارةٍ أخرى – لا أقول المصالح والمفاسد الواقعيّة، فقد نناقش بأنَّنا لا نعرفها- ولكن ما يبدو لنا من حِكمة التشريع لا بدّ أنْ ينزل على هذا"[2].

وبناءً على ما تقدّم، يمكن القول بصورةٍ عامّة أنَّ موقف الفقه الإمامي من المقاصد موقف متردّد، إذ إنَّهم على الرغم من كلّ هذه المقولات لدى أعلامهم، غير أنَّ الصورة بالنسبة إلى نظريّة المقاصد والمنهج العقلي المتّبع ظلّ بين مؤيدٍ مريد وبين آخر معارض لهذا الموضوع جملةً وتفصيلاً، ومنهم من اتّخذ طريقاً بين هذين الاتجاهين؛ وهو الاتِّجاه الذي يرى بالحلّ الوسط، كما هو الحال بالنسبة للشيخ مُغنية، والعلّامة شمس الدين، اللذين قالا بالمصلحة ومنهجها العقلي في ما يخصُّ العبادات المحضة فقط؛ أمّا في ما يخصّ المعاملات، فالمصلحة واضحة على ما يبدو، وهذا ظاهرٌ من كلامهما.

---

(1) مُغنية، محمد جواد: فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، مرجع سابق، ج3، ص158.

(2) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والحياة حِوارٌ على ورق، ص21.

أمّا في ما يخصّ المنهج الاستقرائي، فعلى الرغم من أنَّ الشاطبي قد أولاه أهميّةً بالغة، إذ استخدمه في الكشف عن الحقائق وفهم القضايا، ومنها قضايا الشريعة، والذي لأجله عُدّ الشاطبي من الذين أعطوا الاستقراء دوراً مهماً في البحثّ عن الموارد الكليّة في الشريعة، وسعى من خلال هذا المنهج لأنْ يجعل منها منبعاً للشكّ واليقن، إذ إنَّه يتّبع هذا المنهج لإثبات مدى التوافق والتطابق بين قرارات العقل وبين أحكام الفقه، وذلك في المسائل التي يمكن للعقل إدراكها، كما هو الحال في قضايا الحُسن والقبح، وقضايا المصالح والمفاسد، وما على غِرارها، لأنَّ التطابق بحسب قانون حساب الاحتمالات لا يمكن أنْ يكون صدفة أو اعتباطاً.

وكذلك ما أبداه محمد الطاهر بن عاشور في هذا المنهج، على الرغم من أنَّ ابن عاشور كان غير مسلّم بقطعيّة حجيّة، غير أنَّنا نجد بعض الميول من قِبله إلى هذا المنهج، وذلك من خلال المساهمات التي أبداها بشأنه، إذ قسّمه إلى ثلاثة طرق – كما بيّنا ذلك سابقاً- ليثبت من خلالها مقاصد الشريعة في الأحكام الشرعيَّة عِللها، لينتقل بعد ذلك لاستقراء الأدلة الواضحة الدلالة في القرآن الكريم، منتقلاً بعد ذلك إلى استقراء أدلة السُنّة النبويّة.

وعلى الرغم من ذلك كلّه؛ إلاَّ أنَّ الشهيد محمد باقر الصدر، يُعدّ أبرز مفكر وفقيه قام باستخدام المنهج الاستقرائي وتوظيفه بالشكل الذي يساعد إلى التوصل إلى المعارف الدينيّة من نفي وإثبات، كما أنَّه استطاع أنْ يوظّف هذا المنهج في علم الأصول، والفقه، وعلم الكلام، وفلسفة التاريخ؛ إذ أشار إلى ذلك في كتابه "المعالم الجديد للأصول"[1]، وطبّقه في كتابه الآخر "اقتصادنا"[2]، وهو تجميعٌ لكلِّ النصوصّ والأحكام التي تلتقي في محورٍ واحد بمدلولها المطابقي، أو الالتزامي، أو التضميني، وبتكاثر القرائن الاحتماليّ على المركز يستطيع الباحث الوصول إلى اليقين ضمن شروط منطقيّة ورياضيّة خاصّة[3].

---

(1) يُنظر: خليلي، أحمد مير: الفقه ومِلاكات الأحكام، مرجع سابق، ص17.

(2) المرجع نفسه، ص533- 537.

(3) يُنظر: فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص274.

إنَّ المثال الذي استخدمه الصدر في "اقتصادنا" يتلخّص في ملاحظة مجموعة من أحكام متفرقة ومتباينة المورد تُحكم بسببيّة العمل للملكيّة، كصيد الطيور، والأسماك، والعمل في إحياء الأرض وعملية استخراج المعدن من باطن الأرض مثلاً؛ وبالتالي، استطاع الشهيد الصدر أنْ يستحصل نتيجة هذا التجميع والإحصاء لعيّنات موزّعة وكثيرة، وكان ذلك نتيجة كبرويّة، مفادها: "العمل أساس الملكيّة"، وهذا نهج لو جرى توسعة تطبيقه لأحدث ما يشبه الثورة الفقهيّة، ولكان قد أصّل الكثير من مقاصد الشريعة وأهدافها العامّة[1].

لذا، فقد أنتج هذا المنهج لدى الشهيد الصدر، أنَّ بواسطته يمكن تحليل الخطاب القرآني، وذلك من خلال إحصاء آيات القيامة والآخرة مثلاً، بما يزيد أو يقرب من الألفي آية، ومن خلال ذلك، يمكن تحليل حجم الدور الذي تلعبه فكرة الآخرة في الدين الإسلامي، وكذلك إحصاء الآيات المتحدّثة عن الجهاد، والقتال، والنفور، مثلاً؛ فيمكنه أنْ يدلّ إلى موقعيّة هذه الفريضة، ومقدار أهميّتها عند اللـه سبحانه وتعالى، وهكذا تجميع الآيات التي وردت فيها قيم التسامح، والسلام، والمحبة، والأخوّة، والمغفرة، والإيثار، والمغفرة، واللطف...إلخ من القيَم الأُخرى، ليمكنه أنْ يقدّم بتحليله رؤى جديدة حول هذه القيَم عقائديّاً وحقوقيّاً، إذ تلعب هذه الطريقة دوراً مهمّاً في تحديد السُلّم الرتبي للمفاهيم والأحكام[2].

بناءً على كلّ ما تقدّم، من خلال النظريَّة المقاصديّة، والمنهج في المدرستين السُنيّة والإماميَّة، وموقف المدرسة الإماميَّة من النظريَّة والمنهج؛ نخلص إلى القول بأنَّ: الأسباب التي أدّت إلى رواج هذه النظريَّة عند معظم المذاهب السُنيّة ونضوجها من خلال عمليّة التأصيل المنهجي؛ وعدم وضوح الرؤيّة الفقهيّة لدى المدرسة الإماميَّة، والموقف المتردّد حيالها، وذلك بعدم حسمّ قطعيّة الأخذ بها؛ قد تعود الأسباب إلى مصادر التشريع النصيّة التي استمرت لفترةٍ زمنيّة أطول من غيرهم، وبالتحديد إلى عام (326هـ، وهي فترة بداية الغيبة الكبرى). وكذلك بسبب

(1) حب الله، حيدر: مسألة المنهج في الفكر الديني، ص134.
(2) المرجع نفسه، ص135 - 139.

ورود الكثير من الأخبار التي جاءت تذم القياس، والنهي عن العمل بالمعايير الظنيّة والاستحسانات العقليّة.

كما أنَّ وجود الفقه الإمامي بعيداً عن الدولة، أو بالأحرى مضيقاً عليه من قِبل الدولة، إذ مثّلوا الأقليّة، ما جعلهم لا يتناولون الأحكام المتعلّقة بالسلطة، وفقه المعاملات، والفقه السياسي، وبالتالي، لم يكونوا بحاجةٍ إلى رعاية المصالح ودرء المفاسد.

كما أنَّ ظهور التيار الإخباري قد ساهم إلى حدٍّ كبير في إهمال المدرسة الإماميَّة لعلم المقاصد والمِلاكات، وبذلك غابت الرؤية إزاء المِلاك وطرق الكشف عنه، ولم يُلتفت إلى أهداف الشريعة، وروح الأحكام التي تشتمل عليها النصوصّ بشكلٍ عامّ.

المبحث الثاني

نظريّة الفراغ التشريعي

تمتاز الشريعة الإسلاميَّة بأحكامٍ لا ينالها التغيير والتبديل، ولكن هذه الأحكام من جهةٍ أخرى تحمل صفة المرونة وقابليّة التطوير في غير مجال القطعيات والضروريات، ففي الوقت الذي لا تنال الأصول والقطعيات يد التغيير؛ فإنّ التفريع على الأصول، والاجتهاد في ما لم يرد فيه نصّ، أو النصوصّ الظنّيّة مفتوح لِمَن له الخبرة بالشريعة، وهو المجتهد، إذ يستفيد من تلك الأصول والكليّات أحكاماً وتطبيقات تتلاءم وتنسجم مع كلّ زمان ومكان، كما يمكن له ترتيب أحكام جديدة مع تغيّر الموضوعات.

إنَّ هذا الجانب من المرونة، هو الذي جعل من الشريعة الإسلاميَّة مناسبة لكلِّ العصور، ومتجددّة وصالحة لكلِّ زمان ومكان، إذ إنَّ لكلِّ نازلة ومسألة مُستجدّة علاج شافٍ، مُستمدّاً من الأصول والقواعد المُتقنة التي تعالج الحوادث الواقعة، وقد وضع علماء المسلمين علم الأصول في وقتٍ مبكّر ممّا سهّل مهمّة الاستنباط ضمن قواعد مضبوطة في ما لو استجدّ شيء أو نزلت نازلة واحتاج الفقيه إلى علاجها وبيان حكمها الشرعي؛ فإنَّه سوف يرجع إلى القواعد المثبّتة في علم الأصول لحلّها؛ من هنا، فإنَّ علم الأصول تطوّر تبعاً لحاجات علم الفقه، وانطلاقاً من حاجات المكلف طِبقاً لتغيّر الزمان والمكان، لذا قالوا: "إنَّ الحاجة إلى علم الأصول حاجة تاريخية"[1].

وبناءً عليه، فإنَّ الشريعة الإسلاميَّة، كما تشتمل على الجانب الثابت، وهو الجانب الذي يخصّ الأهداف الكليَّة، والمقاصد العامّة، والأحكام القطعيّة، فهناك أيضاً مجال واسع ومفتوح في الشريعة يجعلها قابلة للتطوّر والتجدّد في إطار الحِفاظ على

(1) الصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول، مرجع سابق، ص52.

تلك الثوابت، وهذا ما يُصطلح عليه بـ"بمنطقة الفراغ في التشريع الإسلامي"، وهذا هو مجال المرونة في الفقه الإسلامي، الذي يبيح الاجتهاد في ما لا نصّ فيه، أو ما فيه نصّ ظنّي، في الوقت الذي يحظره في القطعيّات، فيحرّم الاجتهاد مقابل النصّ[1].

من هنا، قد تنبثق عدّة تساؤلات، مفادها:

- ما لمقصود من (منطقة الفراغ التشريعي)؟ وهل فعلاً أنَّ هناك منطقة فراغ في التشريع الإسلامي؟ وإذا كانت موجودة؛ فما هي الجذور التاريخيَّة لأصل الفكرة؟
- وما هي مجالات منطقة الفراغ؟ وهل للزمان والمكان دور في هذه الفكرة؟
- وإذا كان الأمر كذلك؛ فما مدى هذا التأثير، أو بالأحرى ما هي المساحة التي يؤثران بها؟

على أنْ نحاول الإجابة عن هذه التساؤلات، وتسليط الضوء عليها قدر الإمكان من خلال المطالب التالية تباعاً:

المطلب الأوّل: نظريّة الفراغ التشريعي
(المفهوم والمنطلقات، والجذور والمعالم التاريخيَّة)

أوّلاً: مفهوم منطقة الفراغ التشريعي

لقد تداول الباحثون في الفقه الإسلامي – بما فيهم الفقهاء - مصطلح (منطقة الفراغ التشريعي)، وهم يعنون بذلك أنَّ الـلـه تعالى قد ترك في الإسلام منطقة فراغ تشريعي يتولى فيها ولي الأمر والفقهاء بما تقتضي حاجة الأمّة في تطوّرها، وما يطرأ عليها من تبدّلات وتغيّرات. لذا، فقد يُطرح التساؤل الذي مفاده: هل يوجد في الإسلام منطقة فراغ تشريعي؟

إنَّ مسألة (منطقة الفراغ التشريعي) تأخذ اتجاهين، فتارةً تُلحظ بناءً على التصويب، وأخرى تُلحظ بناءً على التخطئة[2]:

(1) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص30.

(2) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص151 - 152.

الاتجاه الأوّل: وهو مبنى المصوبة، وهو مبني على تقرير الأشعري، إذ إنَّ الفراغ التشريعي عندهم أمرٌ واقع، لاعتبارهم أنَّ الحكم عند اللـه في ما لا نصّ فيه هو ما أدَّى إليه ظن المجتهد. وهذا لا فرق فيه بين الموضوعات، والأفعال، والتروك، والعلاقات الموجودة بالفعل، أو المقدّرة الوجود، أو المجهولات التي تظهر في مستقبل الزمان.

الاتجاه الثاني: وهذا الاتجاه ينفي وجود منطقة فراغ تشريعي، لأنَّها تخالف للكليّة المسلّمة عند الرأي الأول، وهذه المسلّمة تنصّ على: أنَّ اللـه في كلّ واقعة حكماً يستوي فيه العالم والجاهل، والظاهر من المعتزلة تسليمهم بهذه الكليّة. ومقتضى هذه الكليّة عدم وجود فراغ تشريعي من غير فرق بين متعلقات الأحكام الموجودة المعلومة والمقدّرة والمجهولة، لمنافاة الفراغ التشريعي لهذه الكليّة.

الاتجاه الثالث: وهو ما ذهب إليه الشيعة الأثني عشريّة، إذ إنَّهم بين مؤيدٍ بوجود منطقة فراغ تشريعي، وهو ما ذهب إليه الشهيد محمد باقر الصدر؛ وبين رفض وجود منطقة الفراغ التشريعي مطلقاً كالعلاّمة محمد مهدي شمس الدين، إذ إنَّه يرفض وجودها مطلقاً إلاَّ في مجالات إستثنائيّة محدودة ضمن نطاقٍ ضيق[1].

وبناءً على الاتجاه الثالث؛ فقد عُرّفت منطقة الفراغ التشريعي بتعريفاتٍ متعدَّدة، منها:

"هي المنطقة التي تركها اللـه في الإسلام ليتولى التشريع فيها ولي الأمر، والفقهاء، بما تقتضي به حاجة الأمّة في تطوّرها، وما يطرأُ عليها من تبدلان وتغيّرات"[2].

كما عُرِّفت أيضاً، بأنَّها: "تلك المساحة من الأمور والقضايا التي تركت الشريعة الإسلاميَّة حق التشريع فيها لولي الأمر، أو للسلطة التشريعيّة العامّة بالتخويل، أو بالإشراف من قِبَل ولي الأمر، لكي يحدِّد فيها الحكم المناسب للظروف المتطوّرة

(1) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، ص153.

(2) المرجع نفسه، ص153.

بالشكل الذي يضمن الأهداف العامّة للشريعة الإسلاميَّة، وهذا المعنى من لزوم وجوب طاعة ولي الأمر الشرعي في كلّ عصر وزمان"[1].

أو هي كما عُرِّفت بأنَّها: "المساحة التي لم يرد فيها تكليف مباشر من قِبل الشريعة، من وجوبٍ أو حرمة، وإنَّما تُرك الحكم فيها إلى ولي الأمر، فحكمهُ فيها هو الحكم الشرعي تبعاً لمفهوم الطاعة التي أمر تعالى بها في قوله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللـهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ)[2]"[3].

وبناءً على التعريفات التي ذكرناها لمنطقة الفراغ التشريعي؛ نلاحظ ورود مصطلح "ولي الأمر"، وهو الذي يكون الحكم الشرعي تحت إشرافه – بحسب التعريفات- في مساحة القضايا التي تركتها الشريعة الإسلاميَّة؛ من هنا، تُثار تساؤلات عدَّة، وهي: ما المقصود من ولي الأمر؟ وما هي الصفات الواجب توافرها فيه؟ وما مدى صلاحيّاته بحسب مفهوم الطاعة الذي أمر اللـه تعالى به؟

وللإجابة عن كلّ هذه التساؤلات المطروحة وغيرها من التساؤلات التي قد ترد أثناء الكلام؛ سوف تكون من خلال الفقرات التالية تباعاً:

1 - ولي الأمر

إنَّ مصطلح "ولي الأمر"، أو "أولي الأمر"، يعني في اللغة – وكما هو معلوم - يشمل: كلّ أولياء الأمور، بما فيهم الفسقة والكفرة، والظالمون، غير أنَّ هذا المعنى بعمومه ليس مراد الآية قطعاً، وإلاَّ لكان اللـه تعالى آمراً باتّباع كلّ هؤلاءِ الأصناف من الأولياء بما يأمرون به من أفعال المنكرات، وهذا أمرٌ مُحال على اللـه سبحانه وتعالى قطعاً، وهو أمرُ غير مسلّم به. إذن، لا بدّ – أوّلاً - من فهم بعض الأصناف التي لا ينطبق عليها عموم ولي الأمر أو إطلاقه، وإنَّ عملية فهم بعضها – أيّ الأصناف- يحتاجُ إلى دليل. ولا نبالغ إنْ ذهبنا إلى القول بأنَّ تشخيص دلالة "ولي الأمر"، أو "أولي الأمر"، وتحديد المقصود منها يحتاج بحثاً مستقلاً بذاته حتى تتضحُ معالم دلالته.

---

(1) الحائري، علي أكبر: منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، رسالة التقريب، العدد: 11، على الموقع الإلكتروني: www.iranarab.com، تاريخ الزيارة: 2014/6/27.

(2) سورة النساء: الآية 59.

(3) عبد الأمير، منى: صلاحيات ولي الأمر في منطقة الفراغ التشريعي، ج2، ص191.

لقد بلغت الأقوال في تشخيص دلالة مصطلح "ولي الأمر" تسعة أو أكثر؛ لذا، سوف نستعرض ما أحصيناه من أقوال لهذا المصطلح، وهي:

الأئمّة المعصومون[1]، وقد نقل مكارم الشيرازي اتفاق مفسري الشيعة على ذلك[2]، ومنهم:

أ- أبو النضر محمد بن محمد رضا بن مسعود العياشي(ت320هـ)، ومحمد المشهدي(ت594هـ)؛ وأبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي(ت548هـ)، ومحمد حسين الطباطبائي(ت1402هـ)[3]؛ ويستندون في ذلك إلى رواياتٍ مستفيضة[4].

ب- الأمراء والسلاطين، والولاة[5]، وقد نسب ناصر مكارم الشيرازي في تفسيره (الأمثل في تفسير كتاب الـلـه المنزل) هذا الرأي إلى جماعة من مفسريّ العامّة[6].

ج- ممثلو طبقات الأمّة كافة من الحكّام، والقادة، والعلماء، وأصحاب المناصب، في شتى مجالات الحياة، ولكن لا تجب طاعة هؤلاءِ مطلقاً؛ بلّ مشروطة بأنْ لا تكون على خلاف الأحكام، والمقررات الإسلاميَّة، وهو ما ذهب إليه سيد قطب في تفسيره (في ظِلال القرآن)، ويعني بذلك أهل الحلّ والعقد[7].

---

(1) عبد الأمير، منى: صلاحيات ولي الأمر في منطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص193.

(2) الشيرازي، ناصر مكارم: الأمثل في تفسير كتاب الـلـه المنزل، ج3، مرجع سابق، ص290.

(3) يُنظر: العياشي، محمد بن مسعود: تفسير العياشي، ج1، ص252؛ الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن: مجمع البيان، ج3، ص64؛ الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ج4، مرجع سابق، ص401.

(4) يُنظر: الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، ج1، مصدر سابق، ص276؛ البحراني، هاشم: البرهان في تفسير القرآن، ج2، ص252.

(5) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: مفاتيح الغيب، ج10، ص144؛ البغوي، أبي محمد بن مسعود: تفسير البغوي، ج1، ص444.

(6) الشيرازي، ناصر مكارم: الأمثل في تفسير كتاب الـلـه المنزل، ج3، مرجع سابق، ص289؛ السمعاني، منصور بن محمد: تفسير السمعاني، ج1، ص440.

(7) قطب، سيد: في ظِلال القرآن، ج2، ص690.

د- القادة المعنويون، والمفكرون، والمقصود بهم العلماء مطلقاً[1]، أو تقييداً كما يرى آخرون[2].

هـ- الخلفاء الراشدون[3]، وهذا يعني عدم وجود أيّ مصداق لأوّلي الأمر في الآية الكريمة في العصر التالي للخلافة الراشدة.

و- صحابة رسول اللـه صلى الله عليه وسلم[4].

ز- القادة العسكريون وأمراء الجيش والسرايا، وفي ذلك يقول الرازي: "قال سعيد بن جير: نزلت هذه الآية في عبد اللـه بن حذافة السهمي إذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية، وعن ابن عباس(ت68هـ) أنَّها نزلت في خالد بن الوليد، بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية، وفيها عمار بن ياسر، فجرى بينها اختلاف، فنزلت هذه الآية"[5].

ح- من له حق الأمر والحكم شرعاً، ومصاديق ذلك عدّة، كمَن ثبتت له الحكومة المشروعة بالتنصيب، أو الانتخاب[6]، وفي ذلك يقول المنتظري: "فكما وجبت إطاعة أمير المؤمنين عليه السلام مثلاً في أوامره الولائيّة تجب إطاعة المنصوبين من قِبله كمالك الأشتر"[7].

قال الواحدي النيسابوري(ت468هـ)، وهو بصدد ذكر سبب نزول الآية، قال

---

(1) يُنظر: ابن عابدين، محمد أمين: حاشية رد المحتار، ج1، ص44؛ البغوي، أبي محمد بن مسعود: تفسير البغوي، ج1، مصدر سابق، ص444.

(2) يُنظر: ابن شهر آشوب، محمد بن علي: مناقب آل أبي طالب، ج3، ص373.

(3) يُنظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: مفاتيح الغيب، ج10، مصدر سابق، ص144.

(4) يُنظر: الشيرازي، ناصر مكارم: الأمثل في تفسير كتاب اللـه المنزل، ج1، مرجع سابق، ص290.

(5) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: مفاتيح الغيب، ج10، مصدر سابق، ص144؛ السمعاني، منصور بن محمد: تفسير السمعاني، ج1، مصدر سابق، ص440.

(6) الحلي، علاء عبد الحسين محمد: التجديد في فكر السيد محمد باقر الصدر وأثره عند المرجعيات الدينية في النجف الأشرف، ص137.

(7) المنتظري، حسين علي: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميَّة، ج1، ص437.

رسول الـلـه صلى الله عليه وسلم: "يا خالد كُفَّ عنْ عمار فإنَّه من يسبَّ عماراً يسبَّهُ الـلـهُ، ومنْ يبغضْ عماراً يبغضه الـلـه، فقام عمار فتبعه خالد فأخذ بثوبه وسأله أنْ يرضى عنه، فرضي عنه، فأنزل الـلـه تعالى هذه الآية، وأمر بطاعة أولي الأمر"[1].

ومن المصاديق أيضاً، الفقيه الجامع للشرائط، إذ إنَّ "الفقيه الجامع للشرائط أيضاً على فرض ولايته شرعاً يصيرُ مصداقاً للآية قهراً، وما ورد من اختصاص الآية بالأئمة المعصومين؛ فالمراد به الحصر الإضافي في قِبال أئمة الجور"[2].

إنَّ أوَّلي الأمر عند المدرسة الإماميَّة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، هم أئمة أهل البيت عليهم السلام، وقد وُسّع هذا المفهوم ليشمل الفقهاء العدول[3]، يقول النراقي (ت1209هـ): "كلُّ ما كان للنبي صلى الله عليه وسلم والأئمة فيه ولاية، وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك إلاَّ ما أخرجه الدليل من إجماع أو نصّ"[4].

وبهذا الصدد – أيضاً- يقول السيد الخميني: "إنَّ مقتضى كون الفقهاء ورثة الأنبياء – ومنهم رسول الـلـه صلى الله عليه وسلم وسائر المؤمنين الذين لهم الولاية العامّة على الخلق- انتقال كلّ ما لهم إليهم إلاَّ ما ثبت أنَّهُ غير ممكن الانتقال"[5].

ط- الإجماع، إذ عدَّ الفخر الرازي هذه الآية دليلاً على أنَّ إجماع الأمّة حجّة، وإنَّ انتهى أخيراً إلى أنَّ المقصود من الأئمة هم أهل الحلّ والعقد[6].

بناءً على ما تقدّم، من آراء حول تحديد المقصود من (ولي الأمر)، أو(أولي الأمر)، يبدو لنا بأنَّ أولي الأمر هم الـلـه الرسول صلى الله عليه وسلم، والأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام، والفقهاء. فأمّا الـلـه والرسول صلى الله عليه وسلم، فهو مستفاد من ظاهر الآية، وظاهر القرآن

(1) النيسابوري، علي بن أحمد الواحدي: أسباب نزول الآيات، ص106.

(2) المنتظري، حسين علي: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص437.

(3) عبد الأمير، منى: صلاحيات ولي الأمر في منطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص193.

(4) النراقي، أحمد: عوائد الأيام من قواعد الفقهاء الأعلام، ص536.

(5) الخميني، روح الـلـه: ولاية الفقيه (بحثّ استدلالي من كتاب البيع)، ج2، مرجع سابق، ص483.

(6) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: مفاتيح الغيب، ج10، مصدر سابق، ص144.

حجّة، وأمّا الأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام، فما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم من وصايا وأحاديث كثيرة بلغت حدّ التواتر تخصّهم بالولاية من بعده، حتى أصبح هذا الأمر معلوماً لدى الجميع؛ إلاَّ مَنْ اختلف في هذا الأمر لدواعٍ آخرى، ونحن لسنا بصدد ذكرها. وأمّا عن كيفيّة انسحاب الأمر على الفقهاء، فذلك من عدّة اعتبارات نستطيع أنْ نستكشفها من خلال الآراء التي ذُكرتْ بهذا الصدد، وهي كالتالي:

- إنَّ اعتبار أولي الأمر هم الحكّام، والذين هم – أيضاً- يشغلون منطقة الفراغ التشريعي أمرٌ غير مسلّمٌ به، وغير متَّفقٌ عليه عند الأغلب، كما أنَّه لا يتناسب مع مفهوم الآية وروح التعاليم الإسلاميَّة، إذ يلازم ذلك طاعة كلّ والٍ وإنْ كان ظالماً.

- وأمّا على القول أنَّهم الخلفاء الأربعة، فمؤداه عدم وجود مصداق للآية في الأعصر الأُخرى، فهو تخصيص يحتاج إلى دليل معتبر، ومثله أيضاً من ذهب إلى أنَّهم الصحابة، وكذلك القادة العسكريين، فذلك يحتاج إلى دليلٍ أيضاً.

- وأمّا الرأي الأخير، وهو الإجماع، وهو ما ذهب إليه محمد بن عمر الملقّب بالفخر الرازي، إذ ذهب إلى أنَّ الآية تدلُ على الإجماع؛ إنَّما هو صرف لمفادها الظاهري لدواعٍ يدركها كلّ من خاض في تفسيره تصفحاً، إذ بعد اعترافه بدلالتها على عصمة أولي الأمر، وإنَّ اللـه أمر بطاعتهم على سبيل الجزم[1]، يرجع مرةً أخرى فيقول: "نُقل عن الروافض أنَّ المراد به الأئمة المعصومون"[2]، وفيه دلالة كافية للقول أنَّ المراد بهم: "أهل الحل والعقد من الأئمة، وذلك يوجب القطع بأنَّ إجماع الأمّة حجّة"[3]، وهذا تناقضٌ كبير.

وبناءً على ما تقدّم؛ فإنَّنا نميل إلى القول الذي يذهب إلى إنَّ (ولي الأمر)، أو(أولي الأمر) ينسحب على الفقهاء أيضاً لِما سوف نبيَّن؛ ولكن ما هي المواصفات والسمات التي يمتاز بها؟

---

(1) يُنظر: البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص315.

(2) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: مفاتيح الغيب، ج10، مصدر سابق، ص144.

(3) المصدر نفسه، ص144.

إنَّ من خصائص ولي الأمر إضافةً إلى الاجتهاد والفقاهة أنْ يكون عادلاً كفوءاً، وهذا هو الظاهر والمتفق عليه من قِبل العلماء والفقهاء من مختلف المذاهب الإسلاميَّة؛ لذا، فقد حدّدت المادة (109) من دستور الجمهوريّة الإسلاميَّة في إيران الشروط اللازم توافرها في القائد – ولي الأمر- وصفاته، وهي[1]:

- الكفاءة العلميّة واللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه.
- العدالة والتقوى اللازمتان لقيادة الأمّة الإسلاميَّة.
- الرؤية السياسيَّة الصحيحة، والكفاءة الاجتماعيَّة والإداريَّة، والتدبير، والشجاعة، والقدرة الكافية للقيادة. كما أنَّ ولي الأمر مكلّف باستشارة المتخصصين لوضع قوانين من شأنها أنْ تضمن التطوّر الاقتصادي والفني والتعليمي في المجتمع الإسلامي.

2 - صلاحيّات ولي الأمر:

لقد اختلفت آراء الفقهاء في صلاحيّة الفقيه المجتهد، وما له من ولايةٍ، وهل أنَّ هذه الولاية ثابتة على الإطلاق؟ أم إنَّ هناك تقييداً لولاية الفقيه؟ لذا، فقد تفرَّعت أقوال الفقهاء بخصوص هذه النظريَّة إلى أربعة اتجاهات نستعرضها كالتالي[2]:

الاتجاه الأوّل: يرى أصحاب هذا الاتجاه، أنَّ للفقيه صلاحيّة مُطلقة، فيثبت له ما يثبت للإمام المعصوم من الولاية والسلطنة. وإلى هذا الاتجاه مال السيد محمد باقر الصدر، والسيد الخميني، إذ يقول الأخير بهذا الخصوص: "للفقيه العادل جميع ما للرسول صلى الله عليه وسلم والأئمةعليهم السلام، ما يرجع إلى الحكومة والسياسة، ولا يقل الفرق، لأنَّ الولي – أيّ شخصٍ كان- هو مجري أحكام الشريعة والمقيم للحدود الإلهيّة والآخذ للخراج وسائر الماليات، والمتصرف فيها بما هو صلاح المسلمين، فالنبي صلى الله عليه وسلميضرب الزاني مئة جلدة، والإمام كذلك، والفقيه كذلكَ، ويأخذونَ الصدقات بمنوالٍ واحد، ومع اقتضاء المصالح يأمرونَ الناس بالأوامرِ التي للوالي، ويجبُ إطاعتهم"[3].

(1) عبد الأمير، منى: صلاحيات ولي الأمر في منطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص194.

(2) الحلي، علاء عبد الحسين محمد: التجديد في فكر السيد محمد باقر الصدر، مرجع سابق، ص109.

(3) الخميني، روح الـله: ولاية الفقيه (بحثّ استدلالي من كتاب البيع)، مرجع سابق، ص18.

ويستند القائلون بهذا الاتجاه إلى القرآنِ الكريمِ، إذ ينطلقونَ من قولهِ تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللـهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ {55/5} وَمَن يَتَوَلَّ اللـهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ اللـهِ هُمُ الْغَالِبُونَ)[1]، وآياتٍ أخرى تدللُ على معنى الولايةِ.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الوسط، كما أنَّ مشهور الفقهاء قد أخذ به، إذ ذهبَ أصحاب هذا الاتجاه إلى أنَّ للفقيه مضافاً إلى منصب الإفتاء والقضاء، منصب الحكومة والتصدي لإقامتِها والجهاد في سبيلِها، وكلّ ما يدخل في وظيفة الحكّام والولاة من الأمور النوعيّة الراجعة إلى تدبير الملك والسياسة وجباية الصدقات والخراج، وصرفها في المصالح العامّة من تجهيز الجيوش للدفاعِ ونحوه، وإعطاء الحقوق لأهلِها وما شابه ذلكَ[2].

إنَّ هذا الاتجاهُ يعترف بنظريّة ولاية الفقيهِ، من ناحية وجودها كأحدِ أنظمة الفقه السياسي الشيعي، ولكنه لا يُعطي لهذه النظريَّة مطلق الصلاحيّات، أي أنَّهُ لا يخوّل الفقيه المجتهد بولايةٍ مطلقةٍ، كولايةِ النبي صلى الله عليه وسلم، وإنَّما يقتصر على صلاحياتٍ محدودة يمكن للفقيه القيام بها، كتدبيرِ الملك والسياسة وجباية الصدقات والخِراج، وصرفها في المصالحِ العامّة، مضافاً إلى وظيفتيّ القضاءِ والإفتاء .

أمّا أنْ تصل ولاية الفقيهِ إلى أنَّهُ يصبح أولى من المؤمنينَ من أنفسِهم، فلا يعترف بمثّلِ هكذا ولاية، ومن أبرز المتبنين لهذا الاتجاه، هو العلاّمة الحُلّي[3].

الاتجاه الثالث: ويقول أصحاب هذا الاتجاه بالتقييدِ، إي أنَّهم يحصرونَ مسؤولية الفقيه ومناصبه بالتصدي للأمور الحسبيّة والإفتاءِ والقضاءِ فقط، وهذا اختيار جمع من الفقهاءِ، وأبرز من تبنّى هذا الاتجاه هو السيد أبو القاسم الخوئي[4].

---

(1) سورة المائدة: الآية 55- 56.

(2) يُنظر: زيني، جاسم الشيخ: الدولة في فكر محمد باقر الصدر،ص362.

(3) الحلي، علاء عبد الحسين محمد: التجديد في فكر السيد محمد باقر الصدر، مرجع سابق، ص109 - 110.

(4) نصّار، صاحب حسين: أبو القاسم مسيرة نحو النجوم، مجلة الموسم، ص288 - 300؛ حردج، رضا: ظروف وأحوال المرجعيّة الدينيّة في زمن السيد الخوئي، مجلة الهدى، ص63.

إنَّ هذا الاتجاه لا يرى بولاية الفقيه على أنَّها من الأنظمة الثابتة شرعيّاً، إذ إنَّه لا يعترف بها أصلاً، ويرى بأنَّ مسؤوليةَ الفقيه تنحصر بوظائف الإفتاءِ، والقضاءِ، والحسبةِ، وبالتالي فهو يتقاطعُ مع القائلين بمبدأ ولاية الفقيه.

الاتجاه الرابع: وهو المغاير لهذه الاتجاهات المذكورة، إذ يمثّلُ اختلافاً نسبياً عنها من ناحيةِ الإطلاقِ والتقييد، وهو الاتجاه القائل بخصوص ولاية الفقيه على إنَّها "مسألةٌ فقهيةٌ يرجعُ فيها المقلّد إلى مقلّدهِ ــ إذ يرى هذا الاتجاهُ أيضاً ــ ثبوتَ الولاية للفقيه الجامعُ للشرائط المقبول لدى عامّة الناس في كلّ ما يتوقفُ عليه النظام الاجتماعي للناس"، إذ ينظرُ أصحاب هذا الاتجاهُ إلى أنَّ "حكم المجتهد الجامعِ للشرائطِ المقبولَ لدى عامّة الناس نافذاً مطلقاً في ما يتوقف عليه نظام المجتمع، إلاَّ إذا تبيّن خطؤه وكان مخالفاً لما ثبت قطعاً من الكتاب والسُنَّة"[1]، ومن أبرز المتبنينَ لهذا الاتجاه في الوقت الحاضر، هو المرجعُ الديني علي السيستاني.

3 - مجالات منطقة الفراغ التشريعي:

تحتوي الشريعة الإسلاميَّة على نوعين من الأحكام، إذ إنَّ هناك أحكام ثابتة، وهي الأحكام التي لا تتغيَّر مطلقاً، مثل أحكام العبادات، فهي أحكام توقيفيّة من جميع جوانبها كالصلاة، والصيام، والحج، والزكاة، وغيرها، فهي ثابتة في جميع أحوالها، وكيفياتها لا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان.

وهناك الأحكام غير الثابتة، وهي التي تتغيّر تبعاً لتغيّر الزمان والمكان، وهي التي تمثّل منطقة الفراغ في التشريع، من هنا يتوجّب على ولي الأمر "أنْ يسدّه تبعاً لمتطلبات الظروف الزمانيّة والمكانيّة، فتغيّر الزمان والمكان يفرض تغيّراً في القوانين لجعلها مناسبة للظرف الخاصّ بها"[2].

ولذا، فالقاعدة الأساس في معرفة مجالات منطقة الفراغ، هي شمولها لكلِّ وضعٍ جديد لم يرد فيه نصّ مباشر أو قاعدة عامّة، إذ إنَّ منطقة الفراغ التشريعي لا تشمل المفاهيم العامّة والتصوّرات الاعتقاديّة، لأنَّها ثابتة هذا من جهة؛ وإنَّها ليست

(1) الموقع الإلكتروني: www.sistani، تاريخ الزيارة: 2014/5/17.

(2) عبد الأمير، منى: صلاحيات ولي الأمر في منطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص195.

تشريعاً من جهةٍ أخرى، فالمسائل الاعتقاديّة ثابتة منذُ خلق اللـه تعالى الإنسان وبعث أوّل نبي إلى قيام يوم الدين.

كما أنَّ منطقة الفراغ التشريعي لا تشمل الأحكام الإلزاميّة من قبيل الوجوب والحرمة التي وردت فيها نصوصٌ من خلال القرآن الكريم والسُنَّة النبويّة؛ إلاَّ في حالاتٍ نادرة وظروفٍ خاصّة لفردٍ أو من بعض الأفراد، حينما تطرأ بعض العناوين عليها فتغيّرها من حكمٍ إلى آخر. ومجالات منطقة الفراغ التشريعي يمكن تحديدها بالنقاط التالية[1]:

المجال الأوّل: وهو مجال تشخيص الموضوعات الدخيلة في الأحكام الثابتة التي شرّعها الإسلام بصورةٍ مباشرة؛ فإنَّ كثيراً من الأحكام التي شرّعها الإسلام بصورةٍ مباشرة قد أناطها بموضوعاتٍ خارجيّة قابلة للتشكيك والإبهام في بعض الحالات، من هنا، يتوجّب على ولي الأمر حينئذٍ أنْ يعلن التشخيص الميداني المناسب لتلك الموضوعات.

المجال الثاني: ويتمثّل هذا المجال بتقديم الأهم على المهم عند التزاحم بين الأحكام، كالتزاحم بين واجب وواجب، أو بين واجب ومحرَّم. وهذا التقديم من اختصاص ولي الأمر الذي يصل إليه باجتهاده، أو بالتعاون مع بقية الفقهاء، أو باستشارة أصحاب الاختصاص، وهو من الصلاحيات المعطاة له في ملء منطقة الفراغ التشريعي؛ فمثلاً يقع التزاحم بين الدفاع عن شعبٍ إسلامي مستضعف، والدفاع عن أصل وجود الكيان الإسلامي.

كما يقع التزاحم بين المحافظة على كرامة المسلمين أو المحافظة على بعض من الأراضي. ويقع التزاحم بين ردّ العدوان وبين قتل بعض من الأبرياء من أفراد العدو، أو أفراد من المسلمين يتحصّن بهم العدو ويجعلهم دروعاً بشريّة، إذ إنَّ ردّ العدوان يتوقف على ارتكاب هذا العمل المحرّم؛ فهنا يأتي دور ولي الأمر ليحدّد الأهم ويقدّمهُ على المهم[2].

(1) عبد الأمير، منى: صلاحيات ولي الأمر في منطقة الفراغ التشريعي، ص195.

(2) المرجع نفسه، ص196.

المجال الثالث: العمل بالعنوان الثانوي، إذ يتمّ تجميد العمل بالعنوان الأوّلي في بعض من الظروف والأحوال، يأتي دور العنوان الثانوي، إذ يحدّد ولي الأمر هذا التجميد والانتقال لا سيّما في الأمور العامّة، وأحياناً في الأمور الفرديّة.

فقد يكون العنوان الأوّلي مباحاً فيطرأ عليه عنوان ثانوي فيكون أو يصبح واجباً أو محرّماً، وقد يكون واجباً فيصبح غير إلزامي ومرخّصٌ فيه، وقد يكون حراماً فيصبح بالعنوان الثانوي مباحاً، إذ إنَّ العنوان الأوّلي يكون مباحاً، والعنوان الثانوي يصبح واجباً طاعةً لولي الأمر الذي أمر الـلـه بطاعته. وقد يُقال: "إنَّ الحكم الثانوي حكم موجود، وليس منطقة فراغ، فالجواب: إنَّ منطقة الفراغ تشمل هذا النوع من الحكم لأنَّهُ بالأساس لا توجد منطقة فراغ بالمعنى الدقي؛ بلّ توجد منطقة متطوّرة ومتغيّرة ومتحوّلة يقوم ولي الأمر بملئها"[1].

المجال الرابع: تحويل الواجب الكفائي إلى واجب عيني: فحينما يرى ولي الأمر أنَّ الظروف والأحوال تقتضي تحويل الواجب الكفائي إلى واجب عيني، فمن صلاحيته ذلك، ويدخل عمله ضمن صلاحياته في ملء منطقة الفراغ التشريعي. فعلى سبيل المثال؛ العمل في مجال الطب أو الصناعة من الواجبات الكفائيّة، وكذلك الوظائف الإداريّة، فلو لم يُتبنى ذلك الواجب من قِبل الناس؛ هنا يأتي دور ولي الأمر ليحوّله إلى واجب عيني على بعض من الأفراد لكي يؤدوا المسؤوليّة التي تتوقف عليها مصالح البلاد.

ومن الأمثلة الأُخرى، هي الجهاد والدفاع، إذ إنَّه من الواجبات الكفائيّة، ولكن يتحوّل إلى واجب عيني إذا تخلى الناس عنه ولم يؤدوه بشكله المطلوب المنسجم مع ظروف التحديات التي تواجهها الأمّة الإسلاميَّة أو الوطن الإسلامي أو الجماعة الإسلاميَّة، فلوي الأمر الصلاحيّة في ذلك، ويحق له إصدار أوامر الوجوب على الجميع، أو على بعض من أفراد الأمّة، أو على طبقة من طبقاتها[2].

المجال الخامس: الحوادث الواقعة: فقد ورد عن الإمام الثاني عشر عليه السلام

(1) الحائري، علي أكبر: منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، رسالة التقريب، مرجع سابق، ص116.

(2) يُنظر: عبد الأمير، منى: صلاحيات ولي الأمر في منطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص198.

في توقيعه، إنَّهُ قال: "وأمّا الحوادث الواقعة؛ فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنَّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللـه عليهم"[1]. وفي تفسير الحديث والتوقيع، يقول الشيخ الأنصاري: "فإنَّ المراد بالحوادث ظاهراً مطلق الأمور التي لا بدّ من الرجوع فيها عُرفاً، أو عقلاً، أو شرعاً، إلى الرئيس"[2].

وأمّا تخصيصها بخصوص المسائل الشرعيَّة وحسب؛ فيبدو لنا أنَّهُ تفسيراً بعيداً، ذلك أنَّ ظاهر حديث الإمام عليه السلام، جاء بإطلاق الحوادث، وليس مقيّداً لها بخصوصٍ معيّن، إذ إنَّ النسبة بين مثلُ هذا التوقيع وبين المعلومات الظاهرة في إذن الشارع معروفٌ للكلّ. وإنَّ الظاهر حكومة هذا التوقيع عليها، وكونها بمنزلة المفسّر الدال على الرجوع إلى الإمام عليه السلام، أو نائبه في الأمور العامّة التي يُفهم عُرفاً دخولها تحت الحوادث الواقعة، وتحت عنوان الأمر في قوله عليه السلام: "أولي الأمر"[3].

وبهذا الخصوص يقول السيد الخميني ما نصّه: "فالمسائل إنَّما كان يسأل عن المرجع في المشكلات الاجتماعيَّة المعاصرة، وفي ما نجد من تطوّرات في حياة الناس، فهو إذا تعذّر عليه الرجوع في تلك الأمور إلى الإمام بسبب غيبته يريد أنْ يعرف المرجع في تقلبات الحياة وتطوّرات المجتمع والحوادث الطارئة"[4].

بناءً عليه، فإنَّ الحوادث الواقعة والطارئة، هي الحوادث التي لم تكن موجودة في وقت النصّ كنظام المرور، ونظام التجارة الخارجيّة بالشكل الذي نراه حاليّاً، ومسائل السفر بالطائرات، ومسائل التلقيح الصناعي، والاستنساخ البشري، وبيع أعضاء الجسم مثلُ الكلى وغيرها، وزرع الأعضاء، وتطوّر الأسلحة كالأسلحة الذريّة والجرثوميّة، ومسائل النموّ السكاني، وما يترتَّب عليه من أمور تنظيم النسل أو التعقيم المؤقت والدائم، فهذه الحوادث وغيرها يُرجع فيها إلى ولي الأمر، فهو الذي يحدّد أحكامها والموقف الشرعي والقانوني الذي يخصّ التنظيم منها.

---

(1) الصدوق، محمد بن علي: كمال الدين وتمام النعمة، ج2، مصدر سابق، ص484.

(2) الأنصاري، مرتضى: المكاسب، ج1، ص154.

(3) المرجع نفسه، ص154.

(4) الخميني، روح اللـه: الحكومة الإسلاميَّة، ص77.

المجال السادس: التصرّف في المباحات على ضوء المصالح المُستجدّة، فهنالك مباحات متعدّدة لم يردّ فيها حكم إلزامي كالوجوب والحرمة، وهذه المباحات قد تحدث فيها مصالح ومِلاكات طارئة وِفق الظروف والأحوال التي يمرّ بها المسلمون، ففي مثلُ هذه الأوضاع يحقُ لولي الأمر أنْ يصدر تعليماته بشأن التصرّف في المباحات لتصبح واجبة أو مُحرّمة طِبقاً للمصالح الآنيّة والمستقبليّة، تلك المصالح التي تضمنُ سلامة الأفراد وسلامة المجتمع من جميع جوانب السلامة[1].

فعلى سبيل المثال لا الحصر؛ إنَّ تحديد السعر من قِبل البائع هو من الأمور المباحة، ولكن قد يتحوّل تحديد السعر كيف شاء إلى اضطرابٍ في الحياة الاقتصاديَّة، فيتدخَّل ولي الأمر لتحديد سعراً مناسباً أو موحَّد لكلِّ البائعين. أو مثلاً إحياء الأرض الميتة من الأمور المُباحة وكذلك استخراج المعادن من باطن الأرض، ولكن تطوّر الأوضاع وتبدّل الظروف قد تستلزم منع بعض من الأفراد من هذا العمل، أو إجبار بعضهم على العمل في هذا المجال. ومن ذلك أيضاً، صلاحيّات ولي الأمر في سنّ ضرائب ماليّة جديدة غير الزكاة والخمس من أجل تحقيق التوازن والتكافل الاقتصادي بين الأفراد والطبقات، فمن حقه أنْ يفرض ضرائب جديدة على جميع، أو بعض من الأعمال، أو الأراضي، أو العقارات، على ضوء مصالح الناس ومصالح الدولة.

4 - ضوابط ملء منطقة الفراغ التشريعي:

في الواقع أنَّهُ يجب أن تتوافر هناك ضوابط في (ولي الأمر) لملئ منطقة الفراغ التشريعي، وهذه الضوابط على نوعين، هما[2]:

أ- الضوابط الذاتيّة: وهي تلك الضوابط الموضوعيّة لولي الأمر من حيث صفاته الذاتيّة وخصائصه، منها:

- الاجتهاد والمعرفة التامّة.
- الكفاءة والإدارة السياسيَّة.

(1) عبد الأمير، منى: صلاحيات ولي الأمر في منطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص199.

(2) زيني، جاسم الشيخ: الدولة في فكر محمد باقر الصدر، مرجع سابق، ص205 - 207.

- الاطّلاع على الظروف الزمانيّة والمكانيّة.
- الشجاعة في استنباط الحكم وإصداره.
- العدالة والتقوى والإخلاص.
- استشارة أصحاب الاختصاص.
- التريث وعدم التسرّع.
- القدرة على تشخيص الأولويّات.

من هنا، نجد أنَّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، كان قد حدّد صفات الإمام الحق في خطبةٍ له قائلاً فيها ما نصّه: "وقد علمتم أنَّهُ لا ينبغي أنْ يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل، فتكون في أموالهم نهمتهُ، ولا الجاهل فيضلّهم بجهلهِ، ولا الجافي فيقطعهم بجفائهِ، ولا الحائف للدّول فيتّخذهم قوماً دون قوم، ولا المُرتشي في الحكم فَيَذهبُ بالحقوق، ويقف بها دون المقاطع، ولا المُعطِل للسُنّةِ فيُهلِك الأمّة"[1].

ب- الضوابط العلميّة: وتأتي هذه الضوابط لجعل الحكم الصادر منسجماً مع الثوابت العقائديّة والشرعيَّة، ومن هذه الضوابط[2]:

- ملاحظة المصلحة الإسلاميَّة للمنهج والشريعة الإسلاميَّة من حيث المحافظة على ثباته وأصالته وسلامته، والحيلولة دون تزييفه، أو تبديله تبعاً لتبدّل آراء من جُعِلَ قَيماً على المسلمين.
- ملاحظة مصلحة الأمّة الإسلاميَّة، والمصلحة هنا، هي الوضع الأفضل للمسلمين، فإذا وُجدتْ عدّة خيارات في اتّخاذ قرار أو موقف ينبغي اختيار ما هو أفضل للأمّة من جميع النواحي: المعنويّة والماديّة.

---

(1) من كلام لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: نهج البلاغة، الخطبة: 131، وهو ما اختاره الشريف الرضي، ص271 - 218.

(2) يُنظر: عبد الأمير، منى: صلاحيات ولي الأمر في منطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص200 - 202.

- ملاحظة الظروف الزمانيّة والمكانيّة، فقد يكون اتّخاذ القرار في زمانٍ معيّن لا يحقّق أيّ مصلحةٍ إسلاميَّة، لذا ينبغي عدم اتّخاذه، وقد يكون اتّخاذه في مكانٍ معيّن كذلك. والظروف تتحدّد من ولي الأمر نفسه، أو باستشارة أصحاب الاختصاص، والظروف التي تتحكَّم بنوعيّة الحكم الصادر في جميع شؤون الحياة، فقد يكون الحكم مُباحاً في ظرفٍ معيّن ويتحوّل إلى الوجوب في ظرفٍ آخر، وإلى الحرمة في ظرفٍ ثالث.... وهكذا.

إنَّ "منطقة الفراغ ليست تامّة، وهذا ليس نقصاً بلّ قوّة؛ لأنَّ منطقة الفراغ مفتوحة للمستجدّات أي لحركة التاريخ. لكن انفتاحها على حركة التاريخ لا يعني أنَّها تتشكَّل حسب العوامل التاريخيَّة، إلى درجة أنَّها تصبح مجرّد انعكاس لظروفٍ تاريخيّة؛ بلّ هي التي تحكم على المؤثرات التاريخيَّة انطلاقاً من الثوابت، أيّ الواجبات الشرعيَّة، والأحكام، والقيم، والمفاهيم، ذات المصدر الديني. ومن هنا، فنموّ وتطوّر منطقة الفراغ لا حدود له"[1].

وبناءً عليه، فإنَّ الوظيفة التشريعيّة لولي الأمر سوف ترتكز على مصدرين أساسيين هما: القرآن الكريم والسُنّة النبويّة، وبالتالي، فإنَّ مسألة الاجتهاد التي يقوم بها ولي الأمر ينبغي أنْ لا تتعارض مع هذين المصدرين المقدسين، إذ لا اجتهاد مع النصّ.

ثانياً: الجذور التاريخيَّة لنظريّة الفراغ التشريعي:

في الصدر الأوَّل للإسلام، وفي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو عهد نزول الوحي وعهد التشريع كانت هنالك منطقة فراغ في التشريع، وقد تُركت لرسول الله صلى الله عليه وسلم على اعتباره ولياً للأمر، تُركت له ليمارس ولايتهِ ويملأ هذه المنطقة بالشكل المناسب للظروف والأحوال المختلفة، فهو يملأها بوصفه ولياً أو رئيساً للحكومة لا بوصفهِ مبلّغاً للأحكام الإلهيّة[2]. وعليه، فإنْ تصرف الرسول صلى الله عليه وسلم على اعتباره ولياً وحاكماً

(1) اللاوي، محمد عبد: فلسفة الصدر (دراسات في المدرسة الفكريّة للإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر)، ص376.

(2) عبد الأمير، منى: صلاحيات ولي الأمر في منطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص205.

هو تصرف متغيِّر بتغير الظروف والأحوال، ويمكن لغيرهِ من أولياء الأمور أنْ يتصرفوا بنفس تصرفه في ظروفٍ غير ظروفه، والنصوصّ التي سنوردها ثمثّل صورة واضحة على استعمال ولي الأمر لصلاحيّاته في حدود منطقة الفراغ، وهي:

1 - عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، قال: "قضى رسول الـلـه صلى الله عليه وسلم بين أهل المدينة في مشارب النخل أنَّهُ لا يمنع نفع الشيء، وقضى صلى الله عليه وسلم بين أهل البادية أنَّهُ لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل كلأ، وقال: لا ضرر ولا ضِرار"[1].

2 - عن رافع بن خُديج قال: نهانا رسول صلى الله عليه وسلم عن أمرٍ كان لنا نافعاً، إذا كان لأحدنا أرض أنْ يعطيها ببعض خراجها أو بدراهم، فقال صلى الله عليه وسلم: "إذا كان لأحدكم أرض فليمنحها أخاه أو ليزرعها"[2].

3 - عن محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام، أنَّهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهليّة؟ فقال عليه السلام: (نهى رسول الـلـه صلى الله عليه وسلم عن أكلها يوم خيبر، وإنَّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت؛ لأنَّها كانت حمولة الناس، وإنَّما الحرام ما حرّم الـلـه في القرآن"[3].

بناءً على ما تقدّم، فإنَّ الثابت في الشريعة الإسلاميَّة، وكما استنبطه الفقهاء عدم حرمة منع الإنسان لغيره من فضل ما يملكه من الماء والكلأ، في حين أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك، ونهيه هذا صادر من باب ولايته، إذ إنَّه حكم ولائي في التصرف في منطقة الفراغ التشريعي تبعاً للظروف والأحوال القائمة، فقد كان المجتمع بحاجةٍ شديدة إلى إنماء الثروة بجميع ألوانها: الزراعيّة والحيوانيّة، وعلى ذلك، فإنَّ من المصلحة أنْ ينهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك، وقد نهى بالفعل. هذا ما يخصّ الرواية الأولى، ووجه تفسير تصرف رسول الـلـه صلى الله عليه وسلم.

---

(1) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، ج1، مصدر سابق، ص294.

(2) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى: الجامع الصحيح (سُننّ الترمذي)، ج3، مصدر سابق، ص668.

(3) العاملي، الحسن بن علي (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج6، مصدر سابق، ص245.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الرواية الثانية، فقد قال ابن عباس: إنَّ رسول اللـه صلى الله عليه وسلم لم يحرّم المزارعة، ولكن أمر أنْ يرافق بعضهم ببعض[1]. وعليه، فإنَّ أدنى ملاحظة لهذه الرواية يتبيّنُ لنا: أنَّ أصل إجارة الأرض واضح، فيكون تصرف رسول اللـه صلى الله عليه وسلم معبّراً عن تصرف الولاية والحكومة، فهي نهيٌ ولائي صادر من رسول اللـه صلى الله عليه وسلم على اعتباره ولي الأمر.

أمّا في ما يخصّ الرواية الثالثة، فقد قال ابن عباس: لا أدري، إنَّما نهى عنه رسول اللـه صلى الله عليه وسلم من أجل أنَّه كان حمولة الناس، فكره أنْ تذهب حمولتهم[2]. وهو بهذا يكون قد تصرف كوليٍ للأمر وكحاكم، أمَّا الحرمة فهي غير ثابتة في أكل لحوم الحمير.

ويرى جملة من الباحثين المعاصرين أنَّ أساس المصطلح، هو السيد محمد باقر الصدر، انطلاقاً من تصريحه في كتابه (اقتصادنا)[3]. وممَّن أرجعه إلى السيد محمد باقر الصدر من أولئك الباحثين: يوسف كمال، وأبو المجد حرك[4].

ويرى العلاّمة الطباطبائي، بأنَّ "الأحكام الجزئيّة المتعلقة بالحوادث الجارية التي تحدث زمان وزماناً، وتتغيّر سريعاً بالطبع، كالأحكام الماليّة، والإنتظاميّة المتعلقة بالدفاع، وطرق تسهيل الارتباطات، والمواصلات، والإنتظامات البلديّة ونحوها، فهي مفوّضة إلى اختيار الولي ومتصدي أمر الحكومة، فإنَّ الولي نسبته إلى ساحة ولايته كنسبة الرجل إلى بيته، فله أنْ يعزم ويُجري فيها ما لربّ البيت أنْ يتصرف به في بيته، وفيما أمرهُ إليه، فلوليِّ الأمر أنْ يعزم على أمور من شؤون المجتمع في داخله، أو خارجه، ممّا يتعلّق بالحرب، أو السلم، ماليّة، أو غير ماليّة يراعي فيها صلاح حال المجتمع بعد المشاورة مع المسلمين. وهذه أحكام وغرامات جزئيّة تتغير بتغيّر المصالح، والأسباب"[5].

---

(1) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى: الجامع الصحيح (سُننّ الترمذي)، ج3، مصدر سابق، ص668.

(2) النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، ج3، مصدر سابق، ص1539.

(3) الصدر، محمد باقر الصدر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص799.

(4) كمال، يوسف، حرك، أبو المجد: الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السُنّة (قراءة نقديّة في كتاب اقتصادنا)، ص64.

(5) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ج4، مرجع سابق، ص124.

غير أنَّ العلامة علي أكبر حائر يذهب إلى أنَّ منطقة الفراغ التشريعي الإسلامي، هي فكرة مطروحة بروحها ومحتواها في الأوساط الفكريّة الإسلاميَّة من الطائفتين، منذُ العصور الأولى من تاريخ الإسلام، إذ يرى أنَّ جذور الفكرة "ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة النبوّة وأهدافها الرساليّة العظمى، وحيث إنَّنا نجد الرسالات السماويّة التي نزلت على يد الأنبياء والمرسلينعليهم السلام رغم أنَّها تشترك في خطواتها العامّة، لكنّها شِهدت ظاهرة التغيير، والتجديد في تفاصيل أحكامها، وقوانينها، ونُظمها؛ لِما شِهدتهُ البشريّة من أنواع التطوّر في فكرها، وإدراكها، وثقافتها، وحضارتها، ومعنويّاتها، وماديّاتها، ومشاكلها، وتعقيداتها". إنَّ كلّ ذلك يستدعي "تغيير النبوّة والرسالة بين حينٍ وحين من تاريخ البشريّة، فكانت كلّ رسالةٍ من تلك الرسالات تباشر معالجة الحاجات، والمصالح المقطعيّة، والمتطوّرة بنسبةٍ معيّنة في عصرها إلى جنب ممارستها للخطوط العامّة الثابتة"[1]. وبحكم كون الشريعة المحمديّة خاتمة الشرائع؛ لذا، يقتضي ذلك شمولها لجميع ما يقتضيه النظام الاجتماعي بما فيه من عناصر ثابتة ومتطوّرة، إذ تُعدّ مباشرتها بتشريع العناصر المتغيّرة بصورةٍ تفصيليّة منافياً لأبديتها؛ وذلك لطروء التجدّد من حينٍ لآخر، وإلاَّ لكان حالها حال الشرائع السابقة.

ولأجل صلاحها، واستمراريّتها في كلّ زمانٍ ومكانٍ إلى يوم القيامة من ناحية، وشمولها وكمالها من ناحيةٍ أخرى؛ فمن الضروري أنْ يفرز الإسلام بين مساحة العناصر الثابتة، ومقتضيات الظروف والأحوال، فيضع القوانين والأحكام، والتشريعات بأكمل وجهٍ في المساحة الثابتة، ويشرّع موازين وضوابط ثابتة تُوضع بين يديّ ولي الأمر في كلّ زمان، ويُفوّض إليه أمر الحكم، فيكون تشريعاً منه بصورةٍ غير مباشرة، ولكن في ضمن إطار الموازين المعيّنة، ويأمر الأمّة الإسلاميَّة بطاعة أولي الأمر، وهذه هي منطقة الفراغ التشريعي[2].

---

(1) الحائري، علي أكبر: منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص116.

(2) المرجع نفسه، ص116.

وبناءً على هذا التصوّر لمنطقة الفراغ التشريعي؛ فإنَّ اللـه تعالى قد أرجع إلى أولي الأمر بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللـهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ)[1].

لذا، فإنَّ جذور المسألة هي نابعة من القرآن الكريم، والسُنة النبويّة، كما بيَّنا ذلك في الروايات الواردة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وأئمة أهل البيت صلى الله عليه وسلم.

وممّا يؤيد كلامنا في عدم حداثة فكرة منطقة الفراغ؛ جملة من أئمة التفسير، منهم: محمد بن جرير الطبري، إذ يقول بعد ذكر الآية في طاعة أولي الأمر: "فأمرهم بطاعتهم، وأوصى الراعي بالرعية، وأوصى الرعية بالطاعة، وحدثني يونس: قال أخبرنا ابن وهب، قال: ابن زيد في قوله: "أطيعوا اللـه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، قال: قال أبي: هم السلاطين"[2].

أمّا الفخر الرازي فقد قال: "إعلم أنَّهُ تعالى لمّا أمر الرعاة والولاة بالعدل في الرعيّة، أمر بطاعة الولاة، فقال: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللـه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)[3]"[4].

ثمَّ استشهد بعد ذلك بقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلى الله عليه وسلم: "حقَّ على الإمام أنْ يحكم بما أنزل اللـه، ويؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك فحقّ على الرعية أنْ يسمعوا ويطيعوا"[5].

بناءً على كلّ ما تقدّم، يتضحُ أنَّ دلالة كلام الحائري، والعلاّمة الطباطبائي، بالإضافة إلى كلام غيرهم من العلماء الذين أوردنا كلامهم في ما سبق؛ هو كلامٌ واضح الدلالة على ما اصطلحوا عليه حديثاً بـ"منطقة الفراغ التشريعي".

كما أنَّ عبارة كلاً من: محمد بن جرير الطبري، والفخر الرازي، صريحتان في الإشارة إلى وجود منطقة فراغ تشريعي في الشريعة الإسلاميَّة، وفي هذه المسألة يجب الرجوع إلى ولي الأمر في ما ما يُستجد من الموضوعات، كما أنَّ طاعته واجبة.

---

(1) سورة النساء: الآية 59.

(2) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، ج5، ص202.

(3) سورة النساء: الآية 59.

(4) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: مفاتيح الغيب، ج10، مصدر سابق، ص143.

(5) الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج3، ص335.

المطلب الثاني: إشكاليّة الثبوت والتغيّر
في الأحكام وصلتها بالواقع التشريعي

أولاً: مفهوم الأحكام الواقعيّة الأوّليّة والثانويّة:

1 - الأحكام الواقعيّة الأوّليّة:

يُعرّف الحكم الواقعي الأوّلي على أنَّهُ: "ما يثبت لموضوعه ابتداءً وبقطع النظر عمّا يطرأ على الموضوع من عوارض تقتضي تبدّل الحكم الأوّلي بنحوٍ يتناسب مع العنوان الطارئ على الموضوع"[1].

وعرّفهُ العلاّمة محمد تقي الحكيم: "يُراد به الحكم المجعول للشيء أوّلاً بالذات، أيّ بِلا لِحاظ ما يطرأ عليه من العوارض الأُخرى، كأكثر الأحكام الواقعيّة تكليفيّة ووضعيّة"[2].

فمثلاً شرب الماء حكمهُ الأوّلي هو الإباحة، ولكن إذا توقّف عليه إنقاذ النفس يتحوّل من الإباحة إلى الوجوب، أو مثلاً أكل الميتة بقطع النظر عن الاضطرار إليها حرام. وكذلك الطهارة المائيّة بغض النظر عن الحرج والضرر؛ هي شرطٌ في صحة الصلاة... وهكذا.

وسُمي بالأوّلي، لثبوت الحكم لموضوعه أوّلاً وبالذات، ويكون ثبوت حكم آخر لذات الموضوع منوطاً بعروض عنوان إضافي عليه. والمائز بين تبدّل الحكم الأوّلي إلى الحكم الثانوي، وبين تفاوت الأحكام بتفاوت موضوعاتها فيُجمل بالتالي[3]:

إنَّ الأوَّل: أيّ تبدّل الحكم الأوّلي إلى ثانوي: معناه ثبوت الحكم لموضوعه مع عدم ملاحظة العناوين الطارئة، فتكون العلاقة بين الحكم الأوّلي والثانوي طوليّة.

أمّا الثاني: أيّ تفاوت الأحكام بتفاوت موضوعاتها: فليست كذلك؛ إذ إنَّ الأحكام فيها تفاوت بتفاوت القيود والحيثيات المُقررة من قِبل الشارع، فهي أحكام واقعيّة أوّليّة ثابتة لموضوعاتها المتعدّدة ابتداءً في عرضٍ واحد، فتكون العلاقة عرضيّة.

---

(1) صنقور، محمد: المعجم الأصولي، ج2، ص44.

(2) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، ج1، مرجع سابق، ص69.

(3) البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص169 - 170.

2 - الحكم الواقعي الثانوي:

ويُراد به: "الحكم الواقعي الذي يثبت لموضوعه بسبب طروّ بعض العوارض المقتضية لحمل هذا النحو من الحكم عليه، ولولاها لكان الموضوع مقتضياً لحكمٍ آخر، وهو الحكم الأوّلي"[1].

وعُرّف أيضاً على أنَّهُ: "الحكم المترتِّب على الموضوع المتّصف بوصف الإضطرار والإكراه ونحوهما، غير عنوان مشكوك الحكم"[2].

وعرّفهُ العلاّمة محمد تقي الحكيم بقولهِ: "وقد أُريد به ما يجعل للشيء من الأحكام بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصّة تقتضي تغيير حكمه الأوّلي"[3].

وتسميته ثانويّاً؛ لأنَّهُ في طول الواقع، وموضوعه عنوان عارض على العنوان الأصلي، فصيام شهر رمضان مثلاً – في الأصل وبموجب حكمهُ الأوّلي- واجب على المكلفين، إلاَّ أنَّ المرض والسفر والضرر والحرج وما إلى ذلك من طوارئ تطرأ على المكلف تقتضي جواز الإفطار؛ بلّ قد تقتضي وجوبه وحرمة الصيام... وهكذا[4].

بناءً عليه، فإنَّ هذا الأمر يسري في كثير من الأمور التي يحتاجها النظام الاجتماعي، والتي تجب على نحو الكفاية، كالقصابة، والنجارة، والحدادة، والتجارة، والزراعة... وبقيّة الصناعات والحِرف والمهن التي يحتاجها كلّ مجتمع، فإنَّها إذا انحصرتْ في فردٍ أو مجموعةِ أفرادٍ معيّنين وجبتْ عليهم عيناً، إذ إنَّ هذا الوجوب العيني هو حكم ثانوي لها على اعتبار الانحصار، والذي هو عنوان ثانوي طرأ على تلك الأمور فأكسبها حكماً آخر في الوقت التي كانت لا تحمل هذا العنوان.

وأمَّا أثر الأحكام الأوّلية التي يتبدّل واقعها لطرو عناوين ثانويّة عليها، فالواجب ربَّما يتحوّل إلى حرام، والحرام إلى مباح، والمباح إلى مستحب... وهكذا، ومن هنا، تتَّضح مرونة أحكام الشريعة الإسلاميَّة وتماشيها تبدّل الظروف والأحوال، واختلاف الزمان والمكان.

---

(1) صنقور، محمد: المعجم الأصولي، ج2، مرجع سابق، ص46.

(2) المشكيني، الميرزا علي: اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص121.

(3) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، ج1، مرجع سابق، ص69.

(4) البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص170.

3 - الفرق بين الحكم الأوّلي والحكم الثانوي:

تتلخص الفروق بين الحكم الأوّلي والحكم الثانوي، بجوانبٍ عدّة، وهي[1]:

أوّلاً: إنَّ الحكم الأوّلي هو الأصل، وقد جعلهُ الشارع تبعاً للمصالح والمفاسد التي توجد في ذات موضوعه، في حين أنَّ الحكم الثانوي يثبت في الحالات الاستثنائيّة والطارئة.

ثانياً: إنَّ الحكم الثانوي يقع في طول الحكم الأوّلي، ولا يجتمعان معاً، ففي الصورة التي لا يوجد اضطرار مثلاً؛ فالحكم الأوّلي هو الثابت، وأمّا إذا تحقّق الاضطرار ثبت الحكم الثانوي.

ثالثاً: إنَّ الحكم الأوّلي دائمي غير مُحدّد بأمد، بينما الحكم الثانوي مؤقّت ومقيّد ببقاء العنوان الثانوي الذي كان سبباً في ثبوته، كالاضطرار، والضرورة، والإكراه.

رابعاً: إنَّ الحكم الثانوي مُقدّم على الحكم الأوّلي إمّا بالحكومة، أو التخصيصّ، أو غيره.

من هنا، يتّضح لنا إنَّ الأحكام الثانويّة لا تتّصف بالدوام والاستمرار؛ لأنَّها مرتبطة أساساً بموضوعاتها الطارئة، ويُقصد بالموضوعات الطارئة: مثل عنوان الضرر والحرج، فإنَّ الضرر والحرج ونحوهما من الأمور المتحرّكة الخاضعة لتبدّل ظروف الزمان، والمكان، والأحوال، والأشخاص، وقد يشكّل أمرٌ ما حرجاً، أو ضرراً في زمانٍ، أو مكانٍ معيّنين، ثمَّ يرتفع هذا الحرج أو الضرر في زمانٍ ومكانٍ آخرين؛ بلّ ربَّما يتحوّل إلى نفعٍ، وهذا يعني أنَّ المبرّر الذي أدَّى إلى ثبوت الحكم الثانوي، والذي يكون بمثابة الموضوع له قد زال، وبما أنّ الأحكام تابعة لموضوعاتها، فيرتفع الحكم المسبّب عنه، ويعود الحكم الأوّلي الثابت للشيء طبِقاً للطبيعة الأوّليّة المجرّدة عن العنوان الجديد، فالضرورات مثلاً تُعتبر أموراً قسريّة طارئة لا يمكن أنْ تدوم؛ بلّ هي حاجات زمانيّة أو مكانيّة مؤقّتة قد تطول وقد

(1) الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص186 - 187.

تقصر بحسب الظروف، ولكنّها سترتفع يوماً ما، ويرتفع تبعاً لذلك ما ترتّب عليها من الأحكام، فالوضوء حكم ثابت في الشريعة الإسلاميَّة، ولو فُرض تضرّر المكلّف بالماء، حلّ محلّهُ حكمٌ آخر وهو التيممّ، وهو حكمٌ ثابتٌ بعنوان الضرر، وقد يثبت التيممّ بعناوين آخرى كالجبيرة وفقد الماء، وهذه أمور ليست دائميّة بطبعها، فلو وُجد الماء وزالت الجبيرة أو ارتفع الضرر؛ فإنَّ الحكم الأوّلي الثابت بقطع النظر عن العناوين الطارئة يعود مرّةً أخرى.

ولكن قد يُطرح تساؤلاً هنا مفاده: إنَّ الأحكام الأوّليّة والأحكام الثانويّة هي من أقسام الحكم الواقعي، ومعنى ذلك أنَّها تكون مسبّبة عن المصالح والمفاسد وتابعة لها، فكيف يمكن أنْ تتوافق هذه الأحكام في ما بينها؟ أو بعبارةٍ أخرى، هل يقع تنافي في ما بينها؟ خصوصاً إذا ما علمنا بأنَّ هذه الأحكام تترتَّب عليها آثار، وقد ترتفع هذه الآثار بحسب الثبات والتغيّر كما أسلفنا؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات، سوف يكون من خلال الفقرة التالية تبعاً بإذن اللـه:

4 - التوافق بين الحكم الأوّلي والحكم الثانوي:

لقد تبيّن ممّا سبق أنَّ الأحكام الثانويّة تقع في طول الأحكام الأوّليّة، والتعارض يُتعقّل في صورة وقوع الأحكام في رتبةٍ واحدة، فكما أنَّ الحكم الواقعي والظاهري غير متعارضين لكون أنَّ الحكم الظاهري لا يثبت إلاّ في صورة الشكّ في الحكم الواقعي، وبالتالي، فالعلاقة بينهما طوليّة، كذلك الحكم الثانوي الذي يكون موضوعه هو موضوع الحكم الأوّلي مُقيداً بالوصف الطارئ. وبتعبيرٍ آخر، إذا كان الحكم الأوّلي هو الإباحة ثمَّ بسبب عروض عنوان ثانوي، كالقسم، والشرط، والنذر، أو أمر الأبّ، هنا تغيّرت الإباحة إلى الوجوب، فلا تنافي أو تزاحم بين الحكمين: الإباحة، والوجوب؛ إذ إنَّ الأوّل: ثابت للفعل ذاته، والثاني: له مع اتّصافه بالعنوان الجديد[1].

وبهذا الصدد، يقول الشيخ الأنصاري في بحث شروط صحّة الشرط: "إنَّ حكم الموضوع قد يثبت له من حيث نفسه، ومجرّداً من ملاحظة عنوان آخر طارئ

(1) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص182 - 183.

عليه، ولازم ذلك عدم التنافي بين ثبوت هذا الحكم، وبين ثبوتٍ آخر له إذا فُرض عروض عنوان آخر لذلك الموضوع، ومثال ذلك أغلب المباحات والمكروهات؛ بلّ جميعها حيث إنّ تجويز الفعل والترك إنَّما هو من حيث الفعل ذاته، فلا يتنافى طروّ عنوان يوجب المنع من الفعل أو الترك، كأكل اللحم، فإنَّ الشرع قد دلّ على إباحته في نفسه بحيث لا ينافي عروض التحريم له إذا حلفَ على تركه، أو أمر الوالد بتركه، أو عرض الواجب له، إذا صار مقدّمة لواجبٍ أو نذرٍ فعلهُ مع انعقاده"[1].

إنَّ طروّ العناوين الثانويّة، وإنْ كان يُوجب تغيّر الحكم تبعاً لتغيّر المصلحة والمِلاك، وانقلاب في المعايير المؤثّرة في الأحكام الشرعيَّة، إلاَّ أنَّ هذا لا يعني تبدّلاً في الحكم الأوّلي وانقلاباً في المِلاك والحكم الثابت للموضوع الأوّلي[2]، وعلى ما يبدو، أنَّ الصحيح هو "عدم تغيّر أحكام الموضوعات الثابتة لها بالأدلّة الأوّليّة بعروض الطوارئ المتعلّقة بها الأحكام الثانويّة عليها، كالشرط، والنذر، وغيرهما"[3]، إذ إنَّ الحكم الأوّلي إذا كان وجوباً أو حرمة، فلا يرتفع عن موضوعه؛ بلّ هو باقٍ، ولذا، فبمجرّد ارتفاع العنوان المسبّب للحكم الثانوي يعود الحكم السابق إلى تأثيره.

وهذا ما ذهب إليه السيد الخميني في موضعٍ آخر بقوله: "إنَّ العناوين الثانويّة، كالشرط، والنذر، والعهد إذا تعلّقت بشيءٍ لا تغيّر حكمه، فإذا نذر صلاة الليل أو شرط فعلها على غيره، لا تصير واجبة، بلّ هي مستحبّة، كما كانت قبل التعلق؛ وإنَّما الواجب هو الوفاء بالشرط، ومعنى وجوبه لزوم الاتيان بها بعنوان الاستحباب، فالوجوب متعلّق بعنوان والاستحباب متعلّق بعنوانٍ آخر، ولا يُعقل سراية الحكم من أحد العنوانين إلى الآخر، والمصداق المتحقّق في الخارج، أي مجمع العنوانين هو مصداق ذاتي للصلاة وعرضي للنذر، ولا يجعلها النذر متعلّقة لحكمٍ آخر، وكذا الحال في الشرط"[4].

---

(1) الأنصاري، مرتضى: المكاسب، ج6، مرجع سابق، ص26.

(2) الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص183.

(3) الخميني، روح الـلـه: ولاية الفقيه (بحثٌ استدلالي من كتاب البيع)، مرجع سابق، ص174.

(4) المرجع نفسه، ص68.

ويعلّل السيد أبو القاسم الخوئي عدم التنافي بين دليل الحكم الأوّلي والثانوي بعدم وجود إطلاق لدليل الحكم الأوّلي لحالة عروض العنوان الثانوي، إذ يقول: "إذا حكم الشارع بجواز شيء في نفسه وطبعه، وبحرمته بلحاظ ما يطرأ عليه من العناوين الثانويّة. ومثال ذلك، إباحة الشارع أكل لحم الضأن مثلاً في حدّ نفسه، وحكمه بحرمته إذا كان الحيوان جلاّلاً أو موطوءاً، فإنَّه لا تنافي بين الحكمين ثبوتاً وإثباتاً؛ إذ لا إطلاق لدليل الحكم غير الإلزامي حتى بالنسبة إلى العناوين الثانويّة لتقع المعارضة بينهما"[1].

والمقصود من عدم إطلاقه لحالة عروض العنوان الثانوي؛ هو أنَّ تأثير العنوان الأوّلي يكون بنحو الاقتضاء؛ لذا، سيكون العنوان الثانوي مانعاً من تأثيره، ويعود إلى التأثير بزوال المانع، وهو ما ذهب إليه مكارم الشيرازي، إذ يقول: "لا إشكال في أنَّ الضرر في هذه الموارد من قبيل العناوين الثانويّة التي تكون مانعة عن تأثير العنوان الأوّلي بمِلاكه، الذي يكون على نحو الاقتضاء لا العلّيّة التامّة، فالوضوء في حدِّ ذاته واجد للمِلاك، ولكنّ هذا العنوان الثانوي بمِلاكه يمنع عن تأثيره"[2].

لذا، فالعُرف يحمل الدليل المتكفّل لبيان الحكم الثانوي على الفعليّة، ويقدّمه على دليل الحكم الأوّلي بسبب كون مصلحته فعليّة، فيُحكم بعدم وجوب الوضوء الضروري؛ لكون المصلحة فيه اقتضائيّة[3]. وإلى هذا الرأي مال الشيخ محمد كاظم الخراساني(ه1329هـ)، إذ يقول: "إنَّ الثابت للعناوين الأوّليّة اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر وسقوطه عن المكلّف؛ لأنَّ المصلحة فيه اقتضائيّة لم تصل إلى مرحلة الفعليّة. وهذا هو معنى تقديم أدلّة الأحكام الثانويّة بنكتة الفعليّة على أدلّة الأحكام الأوليّة التي بنحو الحكم الاقتضائي"[4].

أمّا المحقّق النائيني، فالعناوين الثانويّة عنده – أيضاً- توجب تغيّراً في الأحكام الأوّليّة وارتفاع مفسدتها أو مصلحتها، إذ يقول في توجيه ثبوت الاستحباب للعمل

---

(1) الخوئي، أبو القاسم: مصباح الفقاهة (تقريرات السيد أبو القاسم الخوئي)، ج1، مرجع سابق، ص316 - 317.

(2) الشيرازي، ناصر مكارم: القواعد الفقهيّة، ج1، ص83.

(3) الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص185.

(4) الخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول، ص382.

بواسطة أخبار من بلغه ثواب على عمل: "أنْ تكون أخبار من بلّغ مسوقة لبيان أنَّ البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها، فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها، والمقتضية لتغيّر أحكامها، كالضرر، والعسر، والنذر، والإكراه أو غير ذلك من العناوين الثانويّة"[1].

بناءً على كلّ ما تقدّم، يتّضح أنَّ التعارض بين الحكم الأوّلي والحكم الثانوي لا يقع، وإذا ما حصل هناك تعارض فإنَّه لا يقع على رتبةٍ واحدة؛ لأنَّ العلاقة بينهما طوليّة وليست عرضية.

والجدير بالذكر، إنَّ من خلال ما تقدّم، اتّضح أنَّ هناك حالة ثبوت وحالة تغيّر في الأحكام؛ لذا، فقد تُطرح تساؤلات عدّة، مفادها: ما المقصود بالحكم الثابت والحكم المتغيّر؟ وهلّ فعلاً أنَّ الأحكام تتغيّر بإطلاقها؟ أم أنَّ هناك قيود قد حدّدتها الشريعة؟ وإذا كانت تتغيّر وفِق القيود التي حدّدتها لها الشريعة، فما المجال الذي يمكن لها أنْ تتغيّر وفقه؟ وما هي علاقة الأحكام المتغيّرة بمنطقة الفراغ التشريعي؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات؛ سوف تكون من خلال الفقرات التالية تبعاً إنْ شاء الـلـه:

ثانياً: الحكم الثابت، والحكم المتغيّر:

إنَّ الحياة الاجتماعيَّة التي يعيشها الإنسان مليئة بالاحتياجات الضروريّة التي تدفعه إلى الارتباط بالغير لتوافر هذه الحاجات، وتبادل المنافع مع الآخرين، إذ إنَّ العلاقات التي يكوّنها الإنسان ويسعى من خلالها لتحقيق ما هو لازم لحياته نشأت من طبيعة خلقة الإنسان، التي هي خليط من حبّ الذات والسعي إرضائها، فالحاجات والضرورات المعيشيّة تدفع الإنسان إلى تكوين الحياة الاجتماعيَّة، إذ هي وليدة سعي الإنسان لتطوير نفسه، وتطوير حاجاته الضروريّة، وهذه الحاجات الإنسانيّة بعضها ثابتة، وبعضها الآخر متغيّرة، وبعضها أساسي وثابت، والآخر غير أساسي ومتغيّر بتغيّر الأحوال والزمان والمكان، فمثلاً:

حاجة الإنسان إلى السمع، والشمّ، والطعام، وقوّة الإحساس، والإدراك، والجوارح، التي يحتاجها للارتباط بالآخر وغيرها من الحاجات التي تُعتبر أساسيّة غير

(1) الكاظمي، محمد علي: فوائد الأصول، مرجع سابق، ج3، ص414 - 415.

متغيّرة، بينما هناك حاجات متغيّرة، وهي الحاجات التي يواجهها الإنسان باستمرار في حياته الاجتماعيَّة، وهي تنمو وتزداد كلَّما تطوّر الإنسان وتطوّرت حاجاته.

ولذا، نحتاج هنا أنَّ نقسّم الكلام إلى نواحٍ متعدّدة ليصبح سهل المؤنة، ومتناولاً كلّ حيثيات الثابت والمتغيّر من الأحكام، ومن ثمَّ نسلط الضوء على إشكاليّة العلاقة بين الأحكام المتغيّر ومنطقة الفراغ التشريعي لمعرفة مدى حكومة منطقة الفراغ على الأحكام المتغيّرة الخاضعة لها، وهي كالتالي:

1 - الحكم الثابت:

تختلف الدراسات المعاصرة في تحديد مصطلح الثابت[1] ومنهج التعامل معه، نظراً إلى عدم تحديد ضابط معيّن يمكن من خلاله فرز الثوابت، ومن ثمَّ إيجاد معنى جامع لها؛ ولهذا السبب أو غيره صارت تعريفاته متنوعة[2]. وقد عُرّف الثابت في الاصطلاح بتعريفاتٍ عدّة، منها:

- "ما كان مدلولاً عليه بنصٍّ قطعي، والتي لا تختلف باختلاف الزمان، والمكان، والحال"[3].

---

(1) لقد عرّفت المعاجم اللغويّة (الثابت)، بتعريفاتٍ إيجابيّة، وأخرى سلبيّة تعود لبيان الشيء بذكر مقابله. فمن عرّفهُ بتعريف إيجابي، فقد قال: "ثبت الشيء يثبت ثباتاً وثبوتاً، فهو ثابت وثبيت وثبت، ويُقال: ثبت فلان في المكان يثبت ثبوتاً، فهو ثابت: إذا أقام به". وقال آخر: "وثبت الشيء ثباتاً وثبوتاً: دام واستقرّ". غير أنَّ الراغب الأصفهاني يذهب في تعريفه لمفهوم الثابت إلى الضدّ من ذلك، إذ يقول: "الثبات ضدّ الزوال"، فيُقال: ثبت يثبت ثباتاً، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُواْ وَاذْكُرُواْ اللـهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلَحُونَ)(سورة الأنفال: الآية 45). وأمّا مَنْ ذهب إلى التعريف السلبي، فقال: "ثبت الشيء من باب دخل، وثباتاً أيضاً، وأثبته غيره وثبّته أيضاً، وأثبته السقم: إذا لم يفارقه". لذا، فما يتّضح من كلامه، أنَّهُ يفسّر الثبات بعدم المفارقة، إلى الدوام والاستقرار إشارة اللازم إلى الملزوم. ومهما يكن من أمرٍ، فإنَّ الفريقين كان تعريفهم للثابت، هو الاستقرار، والدوام، والمواظبة، قِبال التغيّر، والتبدّل، والتحوّل، والتحرّك. ابن منظور، جمال الدين محمد: لسان العرب، ج1، مصدر سابق، ص467؛ الطريحي، فخر الدين بن محمد علي: مجمع البحرين، ج2، ص196؛ الأصفهاني، الراغب: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، مصدر سابق، ص413؛ الرازي محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، مصدر سابق، ص61.

(2) البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص112.

(3) موقع الشبكة الإسلاميَّة الإلكتروني: ضبط إشكاليّة تعليل الأحكام، library.islamweb.net، تاريخ الزيارة: 2014/4/3، ص1.

- "ما دلّتْ عليه نصوصّ الكتاب والسُنّة"[1].
- "منطقة الكليّات العالية، والكليّات المتوسطة القريبة من العالية"[2].
- "ما ثبت حكمه بنصوص القرآن والسُنّة، والتي لا يمكن تغييره إلاَّ بتشريعٍ أعلى، أو مساوٍ له؛ لينسخه"[3].
- "أسس التشريع ومنطلقاته، من خلال تصوّرات عقائديّة، أو سياسيَّة، أو اجتماعيَّة، أو اقتصاديَّة، أو طبيعيّة، ترتبط بحياة الإنسان وعلاقاته بالوجود والكون المحيط به، والحياة على الأرض، ومع أخيه الإنسان"[4].

بناءً على ما تقدّم من تعريفاتً لمفهوم الثابت في الاصطلاح، نميل إلى التعريف الأوَّل الذي تفرضه طبيعة البحث، وذلك لأنَّه يحمل رؤية واضحة لماهيّة الثابت من خلال النصوص سواء أكانت نصوص القرآن، أم نصوص السنة النبويّة، أم الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام، هذا أوّلاً، ومن خلال الأدلّة القطعيّة التي لا يرد الشكّ في تغيّرها مهما اختلفت الأزمنة، والأمّكنة، والأحوال.

2 - الحكم المتغيّر:

للمتغيّر[5] في الاصطلاح تعريفات عدّة، شأنه شأن أي مصطلح لفظي آخر، تتعدّد بتعدّد الجوانب المأخوذة فيه عند تعريفه، منها:

---

(1) الخراساني، محمد واعظ زادة: الفقه المقارن والتقريب، رسالة التقريب، العدد: 17، سنة 2009، ص1، على الموقع الإلكتروني: taghrib.org، تاريخ الزيارة: 2014/4/3.

(2) بحر العلوم، محمد علي: الإمامة الإلهيّة (تقريراً لأبحاث محمد سند)، ج1، ص83.

(3) الزهراني، سعيد: الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين، مجلة الآداب، ج2، ص640.

(4) نقلاً عن: الحلي، علاء الشيخ عبد الحسين: التجديد في فكر السيد محمد باقر الصدر...، مرجع سابق، ص69.

(5) تكاد تتَّفق أمهات المصادر والمتون اللغويّة على أنَّ التغيير هو التبديل، والاختلاف، والتحوّل، لذا، سوف نورد جملة من آراء اللغويين في معنى التغيّر، منها: ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني بقوله: "والتغيير على وجهين: أحدهما: لتغيير صورة الشيء دون ذاته، يُقال: غيّرتُ داري: إذا بنيتها بناءً غير الذي كان. والثاني: لتبديله بغيره، نحو غيّرت غلامي ودابتي، إذا أبدلتهما بغيرهما، نحو قوله تعالى: (إِنَّ اللـهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (سورة الرعد: الآية 11). وقد

- "ما يُستجد من الحاجات في كلّ زمانٍ ومكان"[1].
- "الحكم الذي يكون مدركه ومستنده العوائد والأعراف، لا النصوص المحكمات"[2].
- "تحوّل الحكم من عنوان إلى آخر مراعاةً للطوارئ والحوادث المتغيّرة للملاك، ليكشف عن قدرة التشريع الإسلامي على مراعاة الأمر الواقع ومستجداته"[3].
- "الحكم المتنقل من كونه مشروعاً فيصبح ممنوعاً، أو ممنوعاً فيصبح مشروعاً باختلاف درجات المشروعيّة والمنع"[4].

بناءً على تلكم التعريفات، فإنَّ التعريف الأخير هو الأقرب إلى طبيعة البحث؛ وذلك لأنَّهُ جاء متماشياً مع شموليّة تغيّر الحكم من الوجوب إلى الجواز وبالعكس بحسب الظروف الطارئة التي تحيط بتطبيق الحكم باختلاف الزمان والمكان،

ورد في مختار الصحاح: "تغايرت الأشياء: اختلفت". وزاد ابن منظور على هذا بقوله: "تغيّر الشيء عن حاله، تحوّل، وغيّره حوّله وبدّله". و"غيّر الشيء حوّله وبدّل به غيره جعله غير ما كان، غاير غِياراً - بالكسر- ومغايرة، بادله، خالفه، عارضه، كان غيره، وتغيّر تحوّل وتبدّل، تغايرت الأشياء: اختلفت".إنَّ المستفاد من مجموع كلمات أهل اللغة هو المعاني الثلاثة المتقدمة: التبديل، الاختلاف، والتحوّل؛ فيمكن الإشارة إليها بمعنى جامع وهو: (عدم الثبات). فإذا كان الأمر كذلك فسيكون التقابل بين الثابت والمتغيّر من نوع تقابل الملكة وعدمها، إذ كلّ ما من شأنه أنْ يتحوّل أو يختلف، أو يتغيّر عن حاله، يُقال له (الثابت) في حال لم يحصل له التغيّر، وما لا يقبل التغيّر يُقال عليه ثابت. كما أنَّ مقابلة الثابت والتغيّر مقابلة نسبيّة؛ بمعنى أنَّ الشيء لكي يكون ثابتاً ويُوصف بالثبات من حيث عدم تغيّر أحد شؤونه، وإنْ كان متغيّراً بالنسبة إلى شأنٍ آخر؛ فالجسم مثلاً قد يكون ثابتاً بالوزن فلا يُوصف بالتغيّر من حيث الوزن، غير أنَّهُ متغيّر من حيث اللون، فلا يُوصف بالثابت. الأصفهاني، الراغب: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، مصدر سابق، ص619؛ الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، مصدر سابق، ص287؛ ابن منظور، جمال الدين محمد: لسان العرب، ج3، مصدر سابق، ص3325؛ الطريحي، فخر الدين بن محمد علي: مجمع البحرين، ج3، مصدر سابق، ص432.

(1) الخراساني، محمد واعظ زادة: الفقه المقارن والتقريب، مرجع سابق، ص4.

(2) الحوّالي، هزّاع: محاولات التجديد في أصول الفقه، على الموقع الإلكتروني: sh.rewayat2.com، تاريخ الزيارة: 2014/4/6.

(3) الثابت والمتغيّر في التشريع الإسلامي، على الموقع الإلكتروني: www.balagh.com، تاريخ الزيارة: 2014/4/6.

(4) نقلاً عن: البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص116.

والأحوال والأشخاص، وهذا ما ينطبق على التعريف الأخير الذي جاء ضمن الظروف المساوقة لتبدّل الظروف، كون الأحكام الشرعيَّة قابلة للتبدّل بانتفائها، أو مزاحمتها، وكون الأحكام الشرعيَّة تشتمل على: الأحكام الأوليّة والثانويّة، وباب الرخصة والعزيمة ونحوها ضمن أسس مستفادة من الشريعة نفسها.

ثالثاً: منطلق الإشكاليّة بين الثابت والمتغيّر:

إنَّ العقل يحكم بضرورة انقسام الأحكام الشرعيَّة إلى أحكامٍ ثابتة ومتغيّرة، وذلك طبقاً لخلقة الإنسان التي انبعثت منها حاجاته، وفي مقام الإثبات لا بدّ أنْ تكون الشريعة كذلك، بمعنى اشتمالها على أحكام شرعيَّة تكشف عنها النصوصّ والروايات التي تتناسب مع حاجات الإنسان الثابتة، وأخرى مناسبة لحاجاته المتغيّرة، فأحكام الضمان مثلاً والحدود، والديات، والنكاح، والنظام العبادي، ومثلها ضروريات الإسلام، كالصلاة والصوم، والحجّ ونحوهما، فإنَّهما ثابتة إلى الأبد، وإنْ كان الزمان والمكان مؤثراً في كيفيّة تنفيذها.

إنَّ تشريع هذه القوانين من مختصات الـلـه سبحانه وتعالى، ولا يحقّ لأحد جعلها، وقد جُعلت لأجل الحاجات الثابتة للإنسان، وفي قِبالها أحكام شرعيَّة شُرّعت لأجل أحكام غير ثابتة قابلة للتغيير، وبمقدور ولي الأمر أنْ يعمل رأيه حسب مقتضيات الزمان والمكان والمصالح[1].

من هنا، تأتي الإشكاليّة بين الثابت والمتغيّر، والتي مفادها: كيف يمكن إدراك الحاجة إلى التغيّر؟ وما مدى الاعتماد على الثوابت؟ وكيف يمكن التمييز بين موضوع الثابت والمتغيّر؟ وما مجال تأثير كلّ منهما، وبالتالي تحديد ما هو ثابت، وما هو متغير؟

لقد صوّر بعض من الباحثين، وإنْ اختلفوا في العبارات، إلاَّ أنَّها قد اتّفقتْ على المؤدى نفسه، وهو ما يصلح أنْ يكون منطلقاً لحلّ لإشكاليّة الثابت والمتغيّر، ومفاد هذه التصورات: إنَّ كون الإسلام ديناً خاتماً؛ هو ثبات قوانينه وتشريعاته، ومن هنا، سوف يأخذ الكلام منحين: الأوّل، أنَّ الحياة الاجتماعيَّة لو كانت على

(1) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص256.

وتيرة واحدة لصحَّ أنْ يديرها تشريعٌ خالد ودائم؛ أمّا الثاني، إذا كانت الحياة متغيّرة تسودها التحولات والتغييرات الطارئة، فكيف يمكن للقانون الثابت معالجة متطلبات المجتمع المتغيّر؟ لذا، فإنَّ من لوازم التغيّر والتطوّر تغيير ما تسودهُ من قوانين وتشريعات، وعليه، فلا بدّ من وجود جنبة تشريعيّة ثابتة للثوابت، وللجانب المتغيّر تشريعاً متغيّراً[1].

إنَّ من أبرز دواعي التجديد في الفكر الإسلامي هو التطوّر السريع والشامل لجميع جوانب الحياة، وظهور التيارات التي تنسب نفسها إلى الإسلام، وتعالج قضايا الفكر الإسلامي والتطوّر بالإفراط، فضلاً عن التفاعل والاحتكاك الثقافي بالحضارات الأُخرى، والتي لا يمكن لواقع المسلمين أنْ يكون بمنأى عنها، وبخلاف ذلك، فإنَّ عجلة التطوّر المرعبة، وقسوة الاحتكاك، ستجعلان الفكر الإسلامي في أزمةٍ حقيقيّة، وستتجاوزان الوجود الإسلامي وتحجزانه في زاوية العجز والعزلة، وهو يتقاطع مع قوّة الشريعة الإسلاميَّة ومرونتها[2].

إنَّ العلاقات الاجتماعيَّة، والثقافات البشريّة، ونمط الروابط الاقتصاديَّة والسياسيَّة، كلّها متغيّرة، وتستبطن عنصر الصيرورة والتحوّل في حركة التكامل البشري، وذلك يستدعي نظاماً منسجماً مع هذه التغيّرات، إذ لا يُعقل أنْ يكون نظام المجتمع البدائي ذو ثقافة البداوة صالحاً لمجتمعٍ مبتني على أسسٍ فلسفيّة، ومبانٍ ثقافيّة، متباينة مع مجتمع البداوة، مع أنَّ التشريعات الإسلاميَّة في مجال المعاملات، والحدود، والقضاء، والحكومة، الغالب فيها أنَّها أحكام إمضائيّة تنسجم مع ذلك المجتمع[3].

كما أنَّ لكلٍّ من الثابت والمتغيّر من الأحكام موضوعاً لا ينبغي أنْ يتركه للآخر، فإنَّ جعل الثابت في موضع المتغيّر أو بالعكس؛ يضيّع كلاً من الثابت والمتغيّر، ويعرّض الاستنباط إلى خطر الانزلاق نحو الهاوية، والابتعاد عن الواقع، وتضييع الأحكام الإلهيّة، وتهديد الدين بالضياع؛ لذا، فلا ينبغي الإهمال للجانب

---

(1) يُنظر: السبحاني، جعفر: أضواء على عقائد الشيعة الإماميَّة، قم، ص565.

(2) يُنظر: المؤمن، علي: الإسلام والتجديد (رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر)، ص18 - 19.

(3) الفيّاض، محمد إسحاق: منطقة الفراغ مساحة لتشريعات الحداثة والمعاصرة، مجلة النور، ص54.

المتغيّر من الشريعة والتمسّك بالثوابت فحسب، كما لا يصحّ التشبّث بالمتغيّر والتفريط بالثوابت؛ فإنَّ في إهمال كلّ واحد منهما سيّئاته، ففي إهمال الثابت خطر ضياع الأحكام الشرعيَّة، وفي إهمال المتغيّر خطر الجمود والتحجّر، وهما خطران على حدٍّ واحد من الأهمّيّة. كما أنَّ الفقيه في الوقت الذي ينظر فيه لمتغيّرات الزمان والمكان، ويضع الحلول بما يتلاءم مع مقتضياتهما؛ فإنَّه لا بدّ من أنْ يلتزم بمراعاة الثابت والحدود الواقعيّة له.

وعليه، فلو أخذنا بالنظر على ما تقدّم، فسوف نجد أنَّ القضية التي يتألف منها الحكم الشرعي، هي عبارة عن الحكم ذاته، والموضوع الذي ينصبّ عليه ذلك الحكم، فإنَّ الثبات والتغيّر لا بدّ من افتراضه في هذين المكونين، وهما[1]:

الأوّل: الحكم الشرعي: إنّ افتراض حصول التغيّر فيه من دون التغيير في القيود والأجزاء التي يتألّف منها، وبعبارةٍ أخرى: مع افتراض ثبات موضوعه، يعني التبديل في أحكام الـلـه بغير مبرّر، وذلك يتنافى مع خلود الشريعة الذي عبّر عنه الحديث المتضمّن بأنَّ الحلال والحرام باقيان إلى يوم القيامة، ومقولة تأثير الزمان والمكان في الأحكام الشرعيَّة منصرف عن هذا النوع من التغيير في الحكم الشرعي، فلا بدّ أنْ يكون المقصود به التغيّر في القيود التي يعتمد عليها الحكم وتكون بمثابة العلّة له.

الثاني: موضوع الحكم الشرعي: فإذا حصل فيه التغيّر، فإنَّه سوف يؤثر لا محالة في حصول تغيّر في الحكم الشرعي، ولكنّ هذا التأثير ليس دائماً بسبب الزمان والمكان، فالتغيّر الذي يسمّيه الفقهاء بـــ(التغيّر الماهوي)، والذي يمثّلون له عادة بانقلاب الخمر إلى الخلّ لا يحصل بتأثيرهما، مع أنَّ الحكم الشرعي يتبدّل من الحرمة إلى الحلّيّة، كما أنَّ هناك من الموضوعات ما لا يكون محلّاً للتغييرات، كموضوعات الأحكام الشرعيَّة التي تُعتبر من الضروريات والثوابت في الدين: كالصلاة، والصوم، والحجّ، والحدود الشرعيَّة التي وقعت موضوعات لأحكام وجوب الصلاة، والصوم، والحجّ، فلا تكون معرضاً للتغيير بعد تحديد الرسالة الخاتمة لها بذلك الشكل والكيفيّة، فلا الصلاة التي تتألّف من ركعاتٍ محدّدة تصبح

---

(1) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص258.

أكثر، ولا تصبح أقلّ من ذلك في غير ما رخّص الشارع فيه، ولا الأذكار التي تلقّيناها من الشارع يمكن إبدالها بغيرها، وكذلك سائر الأمور التوقيفيّة في الصلاة وغيرها. في حين أنَّ هناك موضوعات تخضع للتغيير بفعل الزمان والمكان مع توفّر الظروف المؤاتية، ويستتبعه تغيّر في الحكم الشرعي، وهذا هو الذي يجعل الفقه مرناً متناسباً مع مقتضيات العصر والواقع الجديد، ويستوعب ما يستجدّ من تغيّرات الحياة الاجتماعيَّة.

من هذا المنطلق تبرز أهمّيّة معرفة الفقيه بالموضوع، كأهمّيّة معرفته بالحكم الشرعي، ولا تقلّ المعرفة بالموضوع أهمّيّة عن المعرفة بالحكم الشرعي، ولا بدّ للفقيه من بذل الجهد الحثيث في الاثنين معاً ليكون بمستوى الخبير في استنباط الأحكام الشرعيَّة التي تتألف من الموضوعات والأحكام، أو على أهل الخبرة والمختصّين في ذلك المجال؛ لدخول ذلك في عمليّة الاستنباط.

وتلخيصاً لما تقدّم، وبناءً على ما ذُكر بخصوصّ الثبات والتغيّر في الأحكام الشرعيَّة، من إدراكٍ لحاجة التغيّر، ومدى الاعتماد على الثابت، وكيفيّة التمييز بين موضوع الحكم الثابت والمتغيّر، ومجال تأثير كلّ منهما؛ فإنَّ إشكاليّة الثابت والمتغيّر تنطلق من جهتين رئيستين، وهما[1]:

الأولى: الجهة النظريَّة للإسلام: وهي التي تتعلَّق بفهم الإسلام، إذ إرادة كونه خالداً فاعلاً مؤثراً في كلّ الأزمنة في حياة الإنسان، لا يمكن لعطائه الفكري وثرائه المعرفي التوقف عند حدٍّ معين، والبشريّة تعيش تجديداً فكريّاً باتّساع مداركها؛ وعليه، فإنَّ دلالات النصوص الشرعيَّة – كما سوف نشير إلى ذلك في الفصل الثالث إن شاء الـلـه- لا تتوقف عند مستوى واحد من الفهم، بلّ تتعدَّد وتتنوَّع باختلاف الأزمان، والأشخاص، ومستويات الفهم والإدراك.

لذا، فقد ظهر في الآونة الأخيرة مصطلح إعادة القراءة، أو الفهم المتجدّد لآيات القرآن الكريم، والذي يرى فيه أغلب العلماء والباحثين المعاصرين بأنَّ إعادة

---

(1) يُنظر: البهادلي، جواد الشيح أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص123 - 127.

القراءة هي جزء من عمليّة التأويل؛ لأنَّ النصّ تجربة عقليّة قصديّة، إذ إنَّ إعادة القراءة هي محاولة لإعادة إنتاج التجربة في خطابٍ جديد يرتبط بالنصّ المقروء، كما أنَّ إعادة القراءة هي محاولة لتفكيك خطاب النصّ واستعادة تركيبه بفاعليّة جديدة وفهم مُحدد، فيتحوّل النصّ إلى أطروحةٍ معاصرة.

وعلى الرغم من وجود الصلة بين التأويل وإعادة قراءة النصّ، إلاَّ أنَّ التأويل معناه تفرّد الباحث مع النصّ بلا رؤية مُصممة لتوجيه النصّ، أيّ إنَّه نظر موضوعي في أصول النصّ ومغزاه، بينما إعادة قراءة النصّ رؤية قبليّة، ومحاولة لتوجيه النصّ نحو حزمة أفكار أساسيّة، ووضعه شاهداً على صحّتها، بإعادة تصفيف معاني النصّ، أو تحميله ما لا يحتمل وإعادة إنتاج خطابه من جديد[1].

الثانية: الجهة العمليّة المتعلّقة بفاعليّة الإسلام ودوره في الحياة: ومردّها إلى أنَّ قابليّة الدين والفكر الديني على الاستمرار، والتأثير مرهون بقدرتهما على الاستجابة لتغييرات الظروف الإنسانيّة، الأمر المسلتزم لحلولٍ متغيرة؛ لذا، فإنَّ إبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً يُعدّ أفضل حلّ لمشاكل الحياة المتجدّدة، ومن المعلوم أنَّ الفقيه حينما يقوم بعمليّة الاستنباط، لا يمكن أنْ يغض طرفه عن المكان والزمان والتغيّرات عموماً[2].

بناءً على كلّ ما تقدّم، يتّضح أنَّ تأثير الزمان والمكان في الأحكام الشرعيَّة، إنَّما يكون مجاله الأحكام الشرعيَّة المتغيّرة، والتي ينبغي أنْ يكون الاجتهاد فيها منسجماً مع القسم الأوَّل من الأحكام، وهي الثابتة، فلا يصحّ الاجتهاد المنافي للثوابت الإسلاميَّة، ولا يجوز بأيّ حال تحليل حرام ثابت، أو تحريم حلال كذلك.

---

(1) يُنظر: شحرور، محمد: القراءة المعاصرة للنصّ القرآني (إشكاليّات المنهج وأدواته)، مجلة الحياة الطيبة، العدد: 13، 1424هـ ص291.

(2) الهاشمي، كامل: الثابت والمتغيّر في الفكر الديني، رسالة التقريب، العدد: 10، مرجع سابق، ص3.

الفصل الثالث

أثر الزمان والمكان في فهم

مصادر المعرفة الفقهيّة

- المبحث الأوّل: مصادر المعرفة الفقهيّة النصيّة

    المطلب الأوّل: القرآن الكريم

    المطلب الثاني: السُنّة النبوية الشريفة

- المبحث الثاني: مصادر المعرفة الفقهيّة غير النصيّة

    المطلب الأوَّل: المصادر العقليّة

    المطلب الثاني: قواعد الفهم الاجتماعي

يُعدُّ فهم الفقيه للواقعة، وعيشه في خضم متغيّرات الحياة، ووعيه لطبائع البشر وأمزجة الخلق، وملاحظته لطبيعة المشاكل والأزمات التي يعاني منها الإنسان؛ من الأدوات التي يمكنه من خلاله التوصّل لفهم الرسالة المقصديّة الأساسية التي تؤيدها النصوصّ الشريفة، فيبتعد بذلك عن الفهم المجافي للحياة؛ بلّ تغدو مواقفه وفتاواه أقرب إلى الواقع من غيره.

ففي عالم تشكّل (الماليّة) أساساً فيه؛ كيف يمكن الإفتاء بأنَّ وضع المال في البنوك يصيّره مجهول المالك، كما ذهب إلى ذلك بعضهم؟ وإلى فتح الحديث عن قيمة البيع المعاطاتي وسط مليارات البيوع المعاطاتيّة اليوميّة بين الناس، حتى قال بعض من الفقهاء بأنَّ الأصل في البيع المعاطاة؛ فكيف يمكن للفقيه أنْ يبتّ – مطمئناً- في قضيّة مثل قضيّة حقّ النشر والتوزيع والتأليف والاختراع.... حتّى وإنْ كان بعنوان ثانوي - كما مرّ ذلك في الفصل الثاني من هذا البحث- من دون أنْ يحمل تصوّراً حقيقياً عن هذا الموضوع البالغ الخطورة؟ فهل يصحّ إصدار حكم بحق الاستنساخ قبل أنْ تكون وعياً ميدانياً بها وبتأثيراتها على أرض الواقع، وليس قال فلان، وأخبر فلان، أو على تقدير سؤال السائل؟

وعليه، فإذا لم يكن عقل الفقيه عقلاً سياسيّاً، واجتماعيّاً، واقتصاديّاً؛ فإنَّ من الصعب عليه في بعض من الأحيان أنْ يضع الفتوى على موضعها الخارجي. لذا، فإنَّ الابتعاد عن مقاصديّة النصوصّ الدينيّة سوف يورّط الفقيه في مشاكل كبيرة في الفتيا، إذ من غير الممكن أنْ يقبل الفقيه الذي يقرأ النصوصّ في إطار تطبيقها الميداني، وبُعدها الرسالي، لا في الإطار الذي يبترها[1].

إنَّ المقصود من مصادر المعرفة الفقهيّة، هو كلُّ ما له أثر معرفي على تكوين الفقه، وما يُساهم في رفد عمليّة الاستنباط الفقهي، ولا تقتصر هذه المصادر على المصادر الأربعة للفقه فحسب؛ بلّ إنَّها تشمل كلّ ما له أثر معرفي على الفقه؛ كخلفية

(1) يُنظر: حب الله، حيدر: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، ج1، ص41.

الفقيه الثقافيّة، ودور العلوم الأُخرى في البحث الفقهي، وكذلك الواقع المُعاش لِما لعامليَّ الزمان والمكان فيه أبلغ الأثر بما يرفدانه من معطياتٍ لها مدخلية في فهم مصادر المعرفة الفقهيّة، وهو ما سوف يُساهم في إنتاج إجابات آنية للإشكالات والتساؤلات التي ترافق الواقع في الزمان والمكان المعاشين. من هنا، ثمّة تساؤلات قد تنجم مفادها: إلى أيّ مدى يؤثر عامل الزمان والمكان في عمليّة فهم مصادر المعرفة الفقهيّة؟ وإذا كانت مصادر المعرفة الفقهيّة تستند إلى القرآن الكريم والسُنَّة النبويّة؛ فما هو تأثر الزمان والمكان في فهم هذه المصادر؟

كما أنَّ الملاحظ على طبيعة مصادر التشريع في الفقه الإسلامي أنَّها تُصنّف على نمطين: أوّلها يقوم بإصدار الأحكام الثابتة العابرة للزمان والمكان، وثانيهما الذي يقوم بإصدار أحكام متغيّرة تراعي مختلف الظروف الزمانيّة والمكانيّة.

لذلك تمَّ تقسيم المصادر الشرعيّة في هذا الفصل إلى: مصادر نصيّة، ومصادر أخرى تُعنى بعلاج المتغيّرات، ليتسنى للبحث أنْ يكتشف أثر الزمان والمكان في تأسيس بعض من تلك المصادر من جهة، وفي كيفيّة فهم الفقيه للبعض الآخر من جهةٍ أخرى.

المبحث الأوّل

مصادر المعرفة الفقهيّة النصيّة

يُعدُّ النصّ المرجع الأساس للتكوين العُرفي في الفقه، إذ إنَّ له مرجعيّة تكوينيّة وتقويميّة، وهو المصدر الرئيس له، وإنَّ المصادر الأُخرى ليس لها اعتبار ما لم يتمّ عرضها على النصّ، لمرجعيّته وإحراز موافقته، فمصادر المعرفة والتشريع تبدأ بالنصّ حيث القرآن الكريم، ثمَّ السنَّة النبوية، وسُنّة المعصومين عليهم السلام، وبعدها الإجماع بوصفه كاشف عن النصّ، أو مُستدلاً عليه به وبالعقل؛ وبعد ذلك تأتي سائر مبادئ الاجتهاد الأُخرى التي قد تُستمد من النصّ بصورةٍ مباشرة أو غير مباشرة[1].

إنَّ الجهاز المعرفي لأيّ علمٍ من العلوم الإسلاميَّة والإنسانيّة بصورةٍ عامّة، لا بدّ أنْ يعبّر عن نسقٍ معرفي قائم على أركان عدّة مترابطة، وهي[2]:

1- المصدر المعرفي:

هو المنبع الذي تصدر عنه المعرفة بالنشأة والتكوين والتأسيس، كالنصّ، والعقل، والواقع في علم الفقه، وهذه المصادر على نوعين متلازمين هما[3]:

أ - المصادر الذاتية: هي ما تشكّل خصوصيّة الفكر والعلم المعني، ومن دونها ينتفي هذا الفكر، وتمتاز بأنَّها تحمل اعتبارات معرفيّة خاصّة غير مشتركة لدى تيارات الفكر المختلفة، وهي موضع ثبات واتفاق بين المنتمين للفكر المعني[4]. وتتمثَّل المصادر الذاتية للفقه الإسلامي بالكتاب والسُنَّة.

---

(1) محمد، يحيى: منطق فهم النصّ، ص45.

(2) المرجع نفسه، ص43.

(3) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص121.

(4) يُنظر: محمد، يحيى: فهم الدين والواقع، مرجع سابق، ص134.

ب - المصادر العارضة: هي ليست ذاتية، أو بالأحرى ليست لها خصوصيّة الفكر المعني، غير أنَّها تلعب دوراً أعظم من المصادر الذاتية نفسها، كما أنَّها تمتاز بحملها لاعتباراتٍ معرفيّة قد تكون مشتركة وقد تكون خاصّة، والمقصود بالاعتبارات المعرفيّة هي الدواعي والأدلّة التي عليها تتولَّد النتائج المعرفيّة، فالاعتبارات المشتركة مثل: اعتبارات حقائق الواقع الموضوعي، والاعتبارات الرياضيّة الثابتة، والاعتبارات العقليّة المشتركة كمبدأ السببيَّة وغيرها من الاعتبارات الأُخرى. كما أنَّ المصادر العارضة للفقيه تتعدَّد وتختلف بحسب المذاهب الإسلاميّة، ومن هذه المصادر: العقل الكلامي، والعقل الفلسفي، والذوق الكشفي، وكذا القياس، والاستحسان، وغيرها من المصادر والاعتبارات الأُخرى[1].

وبناءً عليه، فإنَّ من المتوقَّع أنْ تحصل هناك أنواع من التعارض، منها ما يحصل بين الاعتبارات العارضة ونظائرها، وكذا بين الذاتية ونظائرها، وأيضاً بين الاعتبارات العارضة والذاتية.

2 - الأداة المنهجيّة:

وهي آليّة وطريقة تتمّ فيها عمليّة تكوين المعرفة وتأسيسها بهيئة مفاهيم مُستنبطة تقبل التوظيف؛ اعتماداً على المصدر المعرفي.

وقد "تكون أداة بيانيّة صرف لغويّة، أو عُرفيّة، أو شرعيَّة، وقد تكون عقليّة منطقيّة، أو وجوديّة، أو معياريّة، أو غيرها. وكذلك قد تكون واقعيّة استقرائيّة، أو تمثيليّة أو غيرها"[2].

3 - قبليات الفقيه ونسقه الثقافي:

هي الأصول التي تعوّل عليها الأداة المنهجيّة في الفهم، والتوليد، والكشف، والاستنباط، والتي بواسطتها يتمّ توليد المعرفة الفقهيّة وإنتاجها، إذ إنَّها قد تكون قبليات منضبطة أو غير منضبطة.

---

(1) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص122.

(2) محمد، يحيى: فهم الدين والواقع، مرجع سابق، ص4.

4 - فهم النصّ:

هو ممارسة ذهنية مدارها النصّ، وله صور متعدِّدة من الإشارة، والتفسير، والتأويل، إلى غيرها من الصور الأُخرى التي تدخل في هذا النطاق.

5 - الإنتاج والتوليد:

هو كلّ ما يُنتج من معرفةٍ، سواءً أكانت سابقة لعمليّة الفهم أم بعدها، أي سواءً أكان معبراً عن القبليات المعرفيّة الناتجة بصورةٍ مباشرة، أم غير مباشرة عن المولدات والموجهات، أو هو نتاج عمليّة الفهم ذاتها. لذا، فإنَّ التوليد أو الإنتاج هو في نهاية الأمر يستمد وجوده من القبليات المعرفيّة[1].

من هذا المنطلق، يكون لعامليّ الزمان والمكان أبلغ الأثر في عملية فهم مصادر المعرفة الفقهية، والتي يُعتبر النصّ واحداً من أبرزها، والتي يتركز عليها الجهاز المعرفي الذي لولاه لما كان للمولدات والموجهات أنْ تقوم بدورها من التوليد، والفهم، والإنتاج، ولا كان للأداة المنهجيّة أنْ تتكفَّل بتحديد المنهج الذي تتمُّ على وفقه عملية التوليّد والاستكشاف.

وبناءً على ما تقدّم، ولما كانتْ مصادر المعرفة الفقهيّة بعمومها تُقسم على قسمين: الأوّل، المصادر النصيّة، والثاني، المصادر غير النصيّة؛ فإنَّ الكلام في هذا الفصل سوف يكون حول هذين القسمين. ولما كان الإنتاج، والتوليد، والاستكشاف، في مجال المعرفة الفقهيّة بعمومها – كما عرفنا ذلك- يستند إلى فهم الواقع، وملاحظة تغيراته، يأتي الترابط المحكم بين المرتكزات والعناصر التي تولد الفهم، وبين عامليّ الزمان والمكان؛ وهذا ما سنبيّنه خلال البحث في المطالب التالية تباعاً:

المطلب الأوّل: القرآن الكريم

أوّلاً: مفهوم النص القرآني:

يُقصد بالنصّ ذلك التنزيل المتَّخذ إطاراً لغوياً خاصاً، والذي يُعدُّ مرجعاً أساساً يتضمن المضمون العقائدي والتشريعي والقيمي، والمُصاغ بأرفع أساليب

---

(1) يُنظر: محمد، يحيى: منطق فهم النصّ، مرجع سابق، ص45.

اللغة من حيث البلاغة والبيان، أو هو لغة تحكي عن معنى الوحي والتنزيل والمُعبّر عنه بالخطاب، فهو خطاب الـلـه، ويأتي بعده بالمرتبة الثانية خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كما لدى أهل السُنّة، وخطاب النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة المعصومين عليهم السلام كما عند الشيعة الإماميَّة؛ والقرآن الكريم هو كتاب رباني أُوحي به إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وهو وإنْ كان منزلاً من الـلـه تعالى، وأنّه كلام الـلـه، إلاَّ أنَّهُ لم يفارق ملابسات الألفاظ والعبارات التي كانتْ مُتداولة في عصر التنزيل بكلِّ ما تحمله من معانٍ عُرفيّة سائدة في مكان وزمان محدَّدين، وبكلِّ ما تتضمَّنه من فكرٍ لا يتعالى غالباً عن فهم وإدراك الجماعة التي خوطبت به مباشرة؛ لذا، فالنص يتَّصف بخاصتين، وهما[1]:

الأولى: إنَّ مصدره علوي إلهي، مجرّد عن محدَّدات الواقع بما يحمله من معاني الوحي المطلقة.

الثانية: إنَّ النصّ ملامس للواقع ملتصق به، فهو ليس مجرّد وحيٍ سماوي يحمل صفات التجريد، بلّ هو خطابٌ يستعين بالواقع ليتّخذ منه مسلكاً للغاية التي أُنزل لأجلها؛ لذلك، نزل بلغةٍ بشريّةٍ لها معانٍ شخصيّة في بيئةٍ محدَّدة، وهي البيئة العربيَّة بكل ما تحمله من ظروفٍ، وخصوصيّة.

لقد اكتسب النصّ في التراث الفقهي الأصولي دلالتين، أحدهما عامّة، والأُخرى خاصة، فعلى المستوى الأوّل، استُخدم لفظ (النصّ) للدلالة على كلّ ملفوظ شرعي دال على حكم شرعي، أو على لفظ الكتاب والسُنّة، فبرزت في سياق تداول الأصوليين استعمالات من قبيل: الدليل إمّا نصّ ظاهر ومعقول، إذ صار النصّ يُطلق على كلّ ملفوظ شرعي دال على حكم شرعي، فقالوا على سبيل المثال: هذه المسألة يُتمسك فيها بالنصّ، وهذه بالمعنى والقياس[2].

بيد أنَّ هناك ثمَّة من استخدم لفظ النصّ للدلالة على "كل ملفوظ لساني يُعتدّ به في تقرير الأحكام الشرعيَّة، أو في بسط بعض القضايا الأصوليّة والفقهية أو في

(1) يُنظر: محمد، يحيى: جدليّة الخطاب والواقع، ص15.

(2) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، ج1، مصدر سابق، ص98.

تفسير بعض الظواهر..، وأيضاً ثمة مَن أطلق النصّ وأراد به حكاية اللفظ حين يأتي على صورة اللفظ، فقال: هذا النصّ كلام فلان"[1].

أمّا الدلالة الخاصة التي مُنحت للنصّ في سياق الاستخدام الاصطلاحي له، بما هو أحد الأدلة الاصطلاحيّة الأصوليّة المهمة التي حظيت باهتمام علماء الأصول عموماً، ما جعلهم يعمدون على ضبط دلالته، وتحديد ماهيته الاصطلاحيّة بكلِّ دقةٍ ومسؤوليّة، لذلك تعدّدت تعريفاتهم، إذ لم يتفق علماء الأصول على تعريفٍ واحد، فمن عرّف النصّ بأنَّهُ: (خلاف الظاهر)، أو أنَّهُ (كلّ ما يقابل الظاهر). ومنهم من عرّف النصّ على أنَّهُ "ما استوى ظاهره أو باطنهُ"[2]، إذ تُعدّ هذه العبارة من أهم عبارات الأصوليين حول النصّ؛ وذلك لأنَّها تتضمَّن أوّل اعتراف صحيح من أصحاب هذا الرأي، بأنَّ للنص ظاهراً وباطناً، أي أنَّهُ عبارة عن كينونة، أو كيان لغوي مركَّب، أي أنَّهُ عبارة عن كلامٍ مشروط بالكليّة والتركيب، وإنْ ظلوا يصرون على اشتراط مطابقة الظاهر للباطن في النص[3]. وقد عرّفه الشافعي بأنَّهُ: "كلُّ خطاب عُلم ما أُريد به من الحكم، سواءً أكان مستقلاً بنفسه، أم عُلم المُراد به من غيره"[4].

إنَّ معنى الظهور هو المعنى الوحيد الذي بنى عليه الفكر الفقهي الأصولي الشيعي اصطلاحه المعرفي للنصّ، وقد ورد في الاصطلاح الأصولي أنَّ النصّ أحد قسمي المبيّن من الألفاظ، والمبيّن هو ما كان ظاهر الدلالة على المعنى المقصود، وهو نوعان: النصّ والظاهر؛ والظاهر هو "البالغ في ظهور دلالته إلى حيث لا يقبل التأويل"[5]، و"ظني بالظهور أنَّه يَنطوي على الحركة، ومعنى الحركة، هو المعنى المركزي لكلمة النصّ، وهو بما هي معنى الظهور وبداخله، بدليل قولهم في الاستعمال المعجمي نص الرواية بنصها نصاً، رفعها في السير"[6].

---

(1) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، ج1، ص373.

(2) المصدر نفسه، ص375.

(3) الحميري، عبد الواسع: الخطاب والنصّ، ص40.

(4) المعتزلي، محمد بن الطبيب: المعتمد في أصول الفقه، ص294.

(5) المشكيني، الميرزا علي: اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، مرجع سابق، ص232.

(6) ابن منظور، جمال الدين محمد: لسان العرب، مصدر سابق، ج13، ص429.

وكذلك قولهم: "نصنص البعير: أيّ فحص بصدره الأرض ليبرك"[1]، وقولهم: "النصنصة: تحرك البعير إذا نهض من الأرض، والنصنصة إثبات البعير في الأرض وتحركه إذا همّ بالنهوض"[2]، وقولهم: "نصنص الرجل في مشيه: اهتز منتصباً[3]، ونص الشيء: حرَّكه"[4].

إنَّ "الظهور والحركة بوصفهما معنيين مركزيين لكلمة (نصّ)، ينطويان على ضديهما، فالظهور ينطوي على البطون، والحركة تنطوي على السكون، وإنَّ للنص جانبين: الأوّل، جانب الثبوت، والثاني جانب الحركة، ولكن التركيز على دلالة الظهور من دلالتيّ النصّ جعل القدماء، وغير قليل من المحدثين[5]، ينظرون إلى النصّ من جهة الثبوت أو جانب الظهور فيه دون جانب الحركة، الاستبطان..."[6].

بيد أنَّ الأصوليين يجعلون المعنى اللفظي شطرين، شطر يتعلَّق بالمعنى الحرفي، أي ما يُسمى بعلم الأصول، دلالة المنظوم أو المنطوق، وشطر ثانٍ يشتمل على الدلالات التابعة التي يستلزمها فهم النصّ دون الدلالة الحرفيّة للألفاظ، وهذه دلالة المفهوم[7].

وبقراءة متأنية لتعريف النص لدى الفقهاء والأصوليين، يتضحّ أنْ تركيز هذه الفكرة على الوحدات الدلاليّة الصغرى (اللفظ، الجملة) بوصفها الموئل الوحيد للمعنى، غير أنَّ إعادة قراء للدلالة الاستعماليّة لكلمة (نصّ) تكشف عن البعد التكويني المتراتب للمعنى في النصّ، وإنَّ ظهور معنى ما مرتبط ارتباطاً وثيقاً بغيره من المعاني المحيطة به والمهيئة أو المهمة في ظهوره، وإلاَّ فإنَّ عدم الاعتداد بهذه

---

(1) ابن منظور، جمال الدين محمد: لسان العرب، مصدر سابق، ج13، ص429.

(2) المصدر نفسه، ص430.

(3) المصدر نفسه، ص430.

(4) المصدر نفسه، ص430.

(5) المصدر نفسه، ص430.

(6) يُنظر: أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ص123 - 124.

(7) أمير، عباس: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، ص127.

الحقيقة يعني مجافاة التكوين النصي للمعنى[1]، وإنَّ فهم النص "يبدو دائماً شيئاً أكثر من مجرد معرفة الكلمات أو مغزاها"[2].

ثانياً: أثر الزمان والمكان في تفسير النصّ القرآني:

إنَّ تأثير الزمان والمكان لا ينحصر على الفقه وطريقة استنباطه فحسب؛ بلّ تعدّاه إلى حقل التفسير أيضاً، إذ إنَّ للقرآن الكريم آفاقاً لا متناهية، يظهر واحداً تلو الآخر، وهو ما أشار إليه الأمام علي بن موسى الرضا عليه السلام عندما سأله سائل، بقوله: ما بال القرآن لا يزداد عند النشر والدرس إلّا غضاضة؟ فأجاب عليه السلام: "إنَّ اللـه تعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كلّ زمان جديد وعند كلّ قوم غضّ إلى يوم القيامة"[3].

إنَّ المستفاد من النصّ أعلاه، أنَّ ظروف كلّ زمان لها مدخليّة في إنتاج فهم جديد للنصّ، وهذا ما يجعله مسايراً له، وكأنَّه هو المقصود، طبقاً لقابلية النصّ لهذه المرونة، وقد أشارت إلى هذا المعنى رواياتٍ، منها: "له ظهر وبطن، وظاهره حكم، وباطنه علم، ظاهره أنيق، وباطنه عميق، له تخوم، وعلى تخومه تخوم، لا تُحصى عجائبه، ولا تُبلى غرائبه فيه مصابيح الهدى، ومنار الحكمة"[4].

لذا، فقد علَّق الشيخ السبحاني على حديث الإمام الرضا عليه السلام بقوله: "إنَّ الإمام الرضا عليه السلام لا يشير في هذا الحديث إلى موضوع خلود القرآن الكريم فقط، بل يشير أيضاً إلى سر خلوده وبقائه غضاً جديداً لا يتطرّق إليه البلى، فكأنَّ القرآن هو النسخة الثانية لعالم الطبيعة الواسع الأطراف الذي لا يزيد البحث فيه والكشف عن حقائقه وأسراره، إلّا إذعان الإنسان بأنَّهُ في الخطوات الأولى من التوصُّل إلى مكامنه الخفية في أغواره، فإنَّ كتاب اللـه تعالى كذلك لا يُتوصَّل إلى كلّ ما فيه من الحقائق والأسرار، لأنَّهُ مُنزَّل من عند اللـه الذي لا تتصوَّر له نهاية، ولا يمكن تحديده بحدود وأبعاد، فيجب أنْ تكون

(1) أمير، عباس: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، ص129.

(2) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص128.

(3) البحراني، هاشم: البرهان في تفسير القرآن، ج1، مرجع سابق، ص28.

(4) الراوندي، فضل اللـه بن علي الحسيني: النوادر، ص145.

في كتابه لمعة من لمعاته، ويثبت بنفسه أنَّهُ من عنده، ويتوفر فيه ما يدل على أنَّهُ كتاب سماوي ليس من صنع البشر، وهو خالد إلى ما شاء اللـه تعالى"[1].

إنَّ من الأمثلة على تأثير الزمان والمكان على تفسير النصّ القرآني، هو ما ذكره السيد أبو القاسم الخوئي بخصوص تفسير قوله تعالى: (رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ)[2]، إذ يقول: "إنَّ هذه الآية قد شغلت أذهان المفسرين قروناً عديدة، وذهبوا في تفسيرها مذاهب شتى، فقال بعضهم المُراد مشرق الشمس ومشرق القمر ومغربهما، وحمله بعضهم على مشرقي الصيف والشتاء ومغربيهما، ولكن على ما يبدو أنَّ المُراد بها الإشارة إلى وجود قارة أخرى تكون على السطح الآخر للأرض، يلازم شروق الشمس عليها غروبها عنّا، وذلك بدليل قوله تعالى: (حَتَّى إِذَا جَاءنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ)[3]، فالظاهر من الآية إنَّ البُعد بين المشرقين هو أطول مسافة محسوسة، فلا يمكن حملها على مشرقيّ الشمس والقمر، ولا على مشرقيّ الصيف والشتاء؛ لأنَّ المسافة بين ذلك ليست أطول مسافة محسوسة، فلا بدّ من أنْ يُراد بها المسافة التي بين المشرق والمغرب، ومعنى ذلك أنْ يكون المغرب مشرقاً لجزءٍ آخر من الكرة الأرضيّة ليصح هذا التعبير، فالآية تدلُّ على وجود هذا الجزء الذي لم يُكتشف إلّا بعد مئات من السنين من نزول القرآن الكريم"[4].

إنَّ الأمثلة على أثر الزمان والمكان في التفسير كثيرة، والتي تتجدَّد تبعاً لتقدم الزمان، فمنها أيضاً قوله تعالى: (وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)[5]، إذ يصف سبحانه وتعالى عامّة الموجودات بالزوجيّة من دون فرق بين ذي حياة وغيره. فقد شغلت هذه الآية بال المفسرين، إذ فسروها بما وصلت إليه علومهم آنذاك، فنجد الراغب الأصفهاني(ت502هـ) مثلاً يقول في تفسير هذه الآية: "وفي الآية تنبيه على أنَّ الأشياء كلَّها مركّبة من جوهرٍ وعرض، ومادة وصورة، وأنْ لا شيء يتعرى من

(1) السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص63.

(2) سورة الرحمن: الآية 17.

(3) سورة الزخرف: الآية 38.

(4) الخوئي، أبو القاسم: البيان في تفسير القرآن، ص74.

(5) سورة الذاريات: الآية 49.

تركيب يقتضي كونه مصنوعاً، وأنّه لا بدّ له من صانع، تنبيهاً على أنَّه تعالى هو الفرد، فبيّن أنَّ كلّ ما في العالم زوج، حيث أنَّ له ضداً أو مثلاً ما، أو تركيباً ما، بل لا ينفك بوجهٍ من تركيب؛ وإنَّما ذكرها هنا زوجين، تنبيهاً على أنْ لم يكن له ضد ولا مثل، فإنَّه لا ينفك من تركيب جوهر وعرض، وذلك زوجان"[1].

بيد أنَّ الزمان فسّر حقيقة هذه الزوجيّة العامّة بتركيب الذّرة من جزئين معروفين، وقد عبّر القرآن عن هذين الجزئين الحاملين للشحنتين بالزوجية، حتى لا يقع موقع التكذيب والردّ، إلى أنْ يكشف الزمان مغزى الآية ومفادها، وبذلك يُعلم سرّ ما رُوي عن ابن عباس أنَّه قال: "إنَّ القرآن يفسره الزمان"؛ فكما أنَّ الزمان يفسِّر الحقائق الكونية الواردة في القرآن الكريم، كذلك يفسّر اتقان الشريعة في مجال الفرد والمجتمع، كما هو يفسِّر أيضاً أخباره الغيبية الواردة فيه، وعلى ذلك، فللزمان دور في الإفصاح عن معاني الآيات كدوره في استنباط الأحكام[2].

هذه الآيات ونظائرها آيات كثيرة، لذا، نكتفي بما أوردنا من شواهد على قابليّة النص للمحامل والإفهام المختلفة، والتي تتجدَّد تبعاً لتغير الزمان والمكان، والاكتشافات العلمية والتكنولوجيا المتطورة، غير أنَّ ثمة تساؤلات تُثار بهذا الخصوص مفادها: هل أنَّ هناك آليات يجب أنْ يتبعها المفسِّر لتفسير النصّ القرآني؟ وهل هناك منهج معيّن ينتهجه المفسّر للوصول إلى مقاصد النصّ؟ وإذا كان هناك منهج أو مناهج، فما هي طبيعتها؟ هذه التساؤلات وغيرها سنجيب عنها من خلال الفقرات التالية:

1 - آليات تفسير النص القرآني:

إنَّ النصّ بما هو في ذاته، خارج عن حدود المنال الذهني، إذ إنَّ الذهن لا يتعامل مع الأشياء في ذاتها اذا لم تكن من العلوم الحضوريّة التي يحضر فيها الشيء بنفسه؛ بلّ يتعامل مع القضايا الخارجيّة وفقاً للعلم الحصولي الذي ترتسم فيه الصورة لذلك الشيء، غير أنَّ ارتسامها في الذهن هو العلم الحضوري بالصورة، أو العلم

(1) الأصفهاني، الراغب: مفردات ألفاظ القرآن الكريم، مصدر سابق، ص216.

(2) السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص64.

الظاهر لذاتنا، ولا شك في أنَّ حضوره لذاتنا يمنعه من أنْ يكون ذلك الشيء عينه في ذاته، للاختلاف بين الشيئين في ذاته وفي ذاتنا، إذ إنَّ الأوَّل يمثّل الموضوع الذي عالمه متعيَّن بالخارج فحسب، والثاني هو المعنى الذي عالمه يتحدَّد في المجال التصوُّري للمعرفة، فإنَّ أحدهما لا يمكنه أنْ ينقلب إلى الآخر لاختلاف العالمين. والأمر لا يختلف في هذه الجهة بين الموضع الطبيعي الذي ينتمي إلى العالم التكويني، وبين الموضوع النصي الذي ينتمي إلى العالم اللغوي[1].

إنَّ الشيء الطبيعي والنصّ سواء، إذ إنَّهما معاً يحتفظان بكيان الشيء في ذاته، فالنصّ بوصفه شيئاً في ذاته، يستحيل أنْ ينقلب إلى ما هو معرفي لذاتنا، ولكن ما يحصل هو أنَّ هناك صورة تتجلَّى في ذاتنا للتعبير عن ذلك الشيء، سواءً تطابقت معه أم لم تتطابق[2].

إنَّ النصّ بما هو في ذاته يظل مجهولاً وإثباته المعدوم لا يشم رائحة الإدراك والمعرفة، ومن هذه الخصوصية يُطلق عليه بـ"النصّ المجهول"[3]، فالنص بلحاظ ذاته لا يظهر بمظهر المعرفة والفهم من الآليات الإشارية[4] والتفسيرية[5].

وبهذا الصدد، أشار الأستاذ يحيى محمد، إلى أنَّ آليّة قراءة النصّ في مرحلته الأولى، هي آلية (الإشارة)، وهي عندما يكون للنصّ الظاهر ما يُفهم معناه فهذا يعني أنَّ هناك ثلاثة عناصر ضمنيّة يتقوّم ويتأثر ببعضها الآخر، وتكون له علاقة بصياغة هذا الظاهر وتحديده، إذ يُطلق عليه: الظهور اللفظي، والسياق، والمجال، وكذلك هناك عنصر رابع خارجي محضّ يُطلق عليه "القبليّة المعرفيّة"، إذ يكون له دوره الفاعل في

---

(1) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص134 - 135.

(2) يُنظر: محمد، يحيى: آليّات قراءة النصّ الديني، مجلة المنهاج، العدد: 30، 2003، ص92.

(3) المرجع نفسه، ص118.

(4) محمد، يحيى: آليّات قراءة النصّ الديني، مرجع سابق، ص92.

(5) المرجع نفسه، ص108- 109.

تحديد معنى ذلك الظاهر، والقبليّة المعرفيّة: هي كلّ معرفة تسبق قراءة النصّ، سواءً أكانت معرفة حسيّة أم عقليّة أم غيرها[1].

كما أشار إلى أنَّ الآليّة التفسيريّة، هي المرحلة الثانية من آليات قراءة النصّ، إذ إنَّ الأخذ بالظاهر لا يعني بالضرورة تفسيراً، وكذلك، فإنَّ التفسير لا يقتضي الأخذ بالظاهر، إذ إنَّ هناك ظاهر بلا تفسير ظاهر، وينقسم التفسير إلى: استظهاري، وتأويلي، واستبطاني[2].

وبناءً عليه، نقول: لولا المعرفة والإدراك؛ لا يمكن أنْ نطلق عليه ظاهر النصّ أو الإشارة ومن ثمَّ التفسير؛ وهنا، يمكن توضيح وتلخيص قراءة النصّ من خلال ثلاثة عناصر متلازمة، وهي: النصّ، والإشارة، والتفسير، ومن خلال التمييز بين هذه العناصر، يُلاحظ بأنَّ النصّ له بُعده الموضوعي المستقل عن المعرفة، فعندما يدخل في حيز المعرفة يتحوّل إلى ما يُطلق عليه بـ"الإشارة"، ومن بعد ذلك التفسير.

كما أنَّ الإشارة، هي كشف عن معنى النصّ، والتفسير يزيد عليها بأنَّهُ يشرح هذا المعنى، فيكون عبارة عن معنى المعنى، وهذا يعني أنَّ آليّات الإشارة والتفسير، وإنْ كانت آليّات قائمة على النصّ إلّا أنَّها من هذه الناحية لا تكشف عن النصّ بما هو في ذاته، وهذا يعني أنَّ آليّات الإشارة يمكن عدّها نصّاً آخر يقوم على ذلك النصّ المجهول، وأنَّ التفسير هو نصٌ ثالث يقوم على نصّ الإشارة، وكلاهما يعبّر عن النصّ المعلوم، أي إنَّ لدينا نصّاً مجهولاً ونصين معلومين، وسوف يكون لدينا – أيضاً- ثلاثة نصوص، وهي[3]:

1 - نصّ كما هو في ذاته، وهو الأساس الذي لا يقبل التحديد والتعريف من حيث هو هو، إذ لا علاقة له بالإدراك والذات العارفة، وذلك شبيه بما هي عليه الماهية من حيث هي هي، إذ لا علاقة لها بالوجود.

---

(1) محمد، يحيى: آليّات قراءة النصّ الديني، مرجع سابق، ص92.

(2) المرجع نفسه، ص108- 109.

(3) المرجع نفسه، ص117- 118.

2 - ونصّ ثانٍ يقوم على ذلك النصّ باعتبارات الإدراك والذات العارفة، وهو المُعبّر عنه بالإشارة على أقسامها الثلاث: الاستظهار، والتأويل، والاستبطان. فنصّ الإشارة بهذا الاعتبار ينشأ عن أمرين هما: النصّ المجهول، وذات القارئ، والإشارة بهذا الاعتبار نوعٌ من القراءة يُطلق عليها القراءة الأولى أو الإشاريّة.

3 - ونصٌّ ثالث يتحدّد بقراءته لنصِّ الإشارة، وهو ما يُطلق عليه نصّ التفسير، وهو بالتالي يعتمد على كلّ من ذات القارئ والنص المجهول، وعليه، سوف تكون هناك قراءتين: إحداهما تتعلَّق بقراءة النصّ المجهول، والتي تسمَّى نصّ الإشارة، وأخرى تتعلَّق بقراءة هذا النصّ فتُسمى نصّ التفسير، وبذلك يكون لدينا نصّ وقراءة نصّ وقراءة القراءة[1].

كما يضاف – أيضاً - على ما تقدّم، عملية فهم حالة الظهور التي تمثّل آليّة من آليّات التفسير، إذ يمثّل درجة معينة من دلالة اللفظ على المعنى الذي يُعتبر حصيلة نوعيّة من الدلالات، هي[2]:

1 - الدلالات اللفظيّة الوضعيّة: وهي الدلالات الناتجة عن الوضع في اللغة، فمثلاً كلمة (أسد) إنّما كانت ظاهرة في الحيوان المفترس دون الإنسان الشجاع.

2 - الدلالات اللفظيّة السياقيّة: وهي الدلالات الناتجة عن سياق الحديث، وطريقة التعبير فحيث يقول الأمر مثلاً: اغتسل غسل الجمعة لأنَّك تُثاب على ذلك، تعرف أنَّ غُسل الجمعة مستحب وليس واجباً، وأنَّ الأمر أمر ندب لا أمر إلزام، نظراً إلى الطريقة التي اتبعها الآمر في الترغيب في غُسل الجمعة، إذ رغب فيه عن الطريق ما يؤدِّي إليه من الثواب، وهذا السياق من الترغيب يدل على الاستحباب على الرغم من أنَّ الواجب فيه ثواب أيضاً، غير أنَّ الغسل لو كان واجباً لكان الأولى تبديل السياق واستعمال طريقة التخويف من العقاب بدلاً من الترغيب في الثواب، إذ إنَّ الدلالة هنا دلالة سياقيّة وظهور الكلام في

(1) محمد، يحيى: آليّات قراءة النصّ الديني، مرجع سابق، ص119.

(2) عكام، محمود: قواعد قراءة النصّ الإسلامي، مجلة الاجتهاد والتجديد، ج1، ص99 - 103.

الاستحباب يقوم على أساس هذه الدلالة، ومن مجموع الدلالات السياقيّة والوضعية يتكوّن الظهور اللفظي للنصّ ويتحدَّد معناه المنسجم مع تلك الدلالات.

وبالتالي، فإنَّ مدلول الحكم الشرعي سوف يتحدّد من خلال قراءة النصّ الديني، والذي بدوره يتوقف على فهم بعض من الدلالات المعرفيّة تحديداً وتغييراً، وهي على أربعة أنواع[1]:

1 - الدلالة الحرفيّة للنصّ.

2 - الدلالة السياقيّة سواءً أكانت خاصّة أم عامّة.

3 - دلالة العقل.

4 - دلالة الواقع، سواءً أكان الواقع عامّاً أم خاصّاً بالتنزيل، أي الواقع الذي تمّ فيه إنزال النصّ والأحكام الشرعيَّة (عموم اللفظ لا خصوص السبب).

وعلى الرغم من تعدُّد هذه الدلالات الكاشفة عن طبيعة الحكم الشرعي، يُلاحَظ أنَّ بعضها يكشف عن البعض الآخر، أي أنَّ بإمكانها أنْ تلعب أدواراً مختلفة في الكشف المتبادل، ففي موارد كثيرة تسبق الدلالة الحرفيّة فهم الواقع في الكشف عن مداليله، كما تنبِّه أحياناً على الدلالة العقليّة، وكذا ما تعلن عنه بصورة المقاصد؛ ولكن في المقابل إنَّ لدلالة الواقع دوراً مهماً في فهم طبيعة ما يريده النصّ أو الدلالة الحرفيّة، وكذا الكشف عن المقاصد وما يقرِّره العقل، والدلالة الواقعيّة أيضاً تكشف عمَّا يجري لبعض من الأحكام من الضعف، وعدم القدرة على الصمود أمام تجدّدات الواقع، كما أنَّ بإمكانها الكشف عمّا يصيبها من خللٍ وتضارب مع المقاصد، الأمر الذي يستدعي تبعاً لمصلحة هذه المقاصد التي يمكن أنْ تتبدَّل تبعاً لتبدّل الزمان والمكان[2].

إنَّ الدلالة المقصديّة للحكم، يمكن التعرّف من خلالها على المقاصد تارةً،

(1) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص137.

(2) محمد، يحيى: فهم الدين والواقع، مرجع سابق، ص152 - 153.

وذلك باستنباطها من ألفاظ النصّ صراحةً فتكون راجعة للدلالة الحرفيّة، وأخرى بانتزاعها من الدلالتين العقليّة والواقعيّة.

وعليه، فإنَّ للمقاصد سواءً الخاصّة منها أم العامّة مكانتان: إحداهما كمدلولٍ تدلُّ عليه بعض من الدلالات الأُخرى انفراداً أو اجتماعاً، فتكون بذلك مثبّتة ومحقّقة، والثانية بمثابة كاشف ـودال، وهي مؤهلة للدلالة على الأحكام، إنتاجاً وتغييراً؛ غير أنَّ الدلالة الخاصّة للمقاصد، لا سيّما تلك التي لم تصرّح بها الدلالة اللفظيّة للنصّ يمكن استكشافها بمشاركة عدد من الدلالات، كالدلالة المشتركة للنصّ مع الواقع أو العقل، وذلك بنوعٍ من القطع أو الحدس أو الاطمئنان، مثل أحكام الحدود إذ تُعلن بدلالة الواقع بأنَّها للردع لما تُلاحظ من وجود الشدّة في العقوبة.

وبذلك، فإنَّ الدلالة العامّة للمقاصد، التي هي روح الشرع، وأساس الحِكمة من وجوده، يُجاز لها الاعتبار في الكشف عن الحكم الشرعي، فمن خلالها يتبيّن إنْ كان الحكم يتّفق معها أو يتعارض، وبها يتحدّد مجرى تغيير الأحكام الشرعي[1].

من هذا المنطلق جاءت كتابات بعض من أصحاب القراءات الجديدة للنصّ الديني مؤكِّدة على ضرورة مراعاة مقاصد الشريعة عند قراءة النصّ الديني، إذ يقول نصر حامد أبو زيد: "إنَّ البحث عن المقصد من خلال العرضي والمتغيّر، هو الكفيل بتقديم قراءة مشروعة للنصوص الدينيّة، قراءة موضوعيّة بالمعنى النسبي التاريخي؛ لذلك، أنَّهُ مع تغيّر الظروف والملابسات والأحوال، تحتاج إلى قراءةٍ جديدة تنطلق من أساسٍ ثابت، وهو المقصد الجوهري للشريعة"[2].

كما أشار إلى المعنى ذاته الأستاذ عبد المجيد الشرفي بقوله: "وفي كلّ الحالات، ينبغي أنْ تُقرأ الأحكام في الإلزام بها أو عدم الإلزام؛ قراءة تحقّق مقاصدها دون الالتفات إليها في ذاتها"[3].

كما إنَّ آليات تفسير النصّ القرآني تُبنى على عواملَ عدّة، وهي:

---

(1) محمد، يحيى: فهم الدين والواقع، مرجع سابق، ص157.

(2) أبو زيد، نصر حامد: دائرة الخوف، ص69.

(3) الشرفي، عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص70.

أ- اللغة العربيَّة (الضابط اللغوي)[1]:

اللغة ذات الحقائق القرآنيّة أو الإسلاميَّة، اللغة المصطلحائيّة أو الاصطلاحيّة وقواعدها، إذ إنَّ النصّ قد ورد على وِفقها، واختارها وعاءً تظهر معاينه من خلالها، فكان لا بدّ من الإلمام بها، والتعرّف على أساليبها ونحوها وصرفها وبلاغتها[2].

(1) إنَّ مفردات النصّ الإسلامي اكتسبت بُعداً معنويّاً جديداً بسبب وجودها فيه، إذ يُطلق على هذا البُعد بـ"الحقيقة الشرعيَّة"، وذلك في مواجهة (الحقيقة اللغويّة) التي كانت للمفردة ذاتها قبل تبنّي النصّ الإسلامي لها، ولم تعدّ المفردة هذه تُستخدم حال إطلاقها – ضمن السياق الإسلامي- إلاَّ في الحقيقة الشرعيَّة التي أُعطيت لها من قِبل الشرع، فكلمة (الحجّ) مثلاً هي مفردة من النصّ الإسلامي لم تعدّ تُطلق للدلالة على مجرّد (القصد إلى معظّم)؛ وإنّما غدتْ مصطلحاً يدلّ – ومن دون توقّف - على (القصد إلى الكعبة المشرّفة)، وكذلك الصلاة والصيّام، والرّسول، والنبي، والأمّة.... إلخ، والعلاقة بين الحقيقة الشرعيَّة واللغويّة هي علاقة تضمنيّة متبادلة، فقد تكون الشرعيَّة أعمّ من اللغويّة، كما هو الحال في الصلاة التي هي في اللغة معناها (الدعاء)، في حين أنَّها في الشرع تعني (أفعال وأقوال مخصوصة) وتشمل في ما تشمل الدعاء، وقد تكون اللغويّة أعمّ، كما هو الحال في الصيّام، فهي في اللغة (مطلق الإمساك)، ولكنه في الشرع (إمساكٌ مخصوص في وقتٍ مخصوص)؛ وقد يختلف بُعد كلّ منهما، كما ورد مثالٌ لذلك في ما رواه أبي داوود في سننه، وكذلك الترمذي والطبري: حيث إنَّ المسلمين يوم حاصروا الروم في القسطنطينيّة، حمل رجلٌ من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم، فصاح الناس وقالوا: سبحان اللـه يلقي بيديه إلى التهلكة. فاعتبروا هؤلاءِ أنَّ أخاهم الذي غامر واخترق صف العدو قد ألقى بيده إلى التهلكة، مخالفاً قول اللـه تعالى: (وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ)(سورة البقرة: الآية 195)، فقام الصحابي أبو أيوب الأنصاري وقال: أيها الناس إنَّكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل؛ وإنَّما نزلتْ هذه الآية فينا معاشر الأنصار، لما أعزّ اللـه الإسلام وكثر ناصروه، فقال بعضنا لبعضٍ سراً دون رسول الله صلى الله عليه وسلم إنَّ أموالنا قد ضاعتْ، وإنَّ اللـه قد أعزّ الإسلام وكثر ناصروه، فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ما ضاع منها؛ فأنزل اللـه على نبيّه يردّ علينا ما قلّنا، وذلك في قوله تعالى: (وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوَاْ إِنَّ اللـهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (سورة البقرة: الآية 195)، فكانت التهلكة هي الإقامة على الأموال وإصلاحها وتركنا الغزو؛ يُنظر: عكام، محمود: قواعد قراءة النصّ الإسلامي، مجلة الاجتهاد والتجديد، مصدر سابق، ص108.

(2) لقد نشأت في تاريخ الفكر الإسلامي من عدم التقيد بأدب اللغة العربيَّة أفهام غريبة عن حقيقته؛ بلّ مهدرة لتلك الحقيقة أحياناً، ويكفي في ذلك مثالاً؛ وهو ما آل إليه غُلاة الباطنيّة (المتأوّلة) من تفسيراتٍ لنصوصّ القرآن الكريم والحديث الشريف، تكاد تؤلّف ديناً آخر غير دين الإسلام. ويقابل هؤلاءِ قومٌ من الظاهريّة، الذين قصروا دلالات اللغة على ظواهر اللفظ؛ يُنظر: عكام، محمود: قواعد قراءة النصّ الإسلامي، مرجع سابق، ص108.

يقول سبحانه وتعالى: (لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ)[1]، وكذلك قوله تعالى: (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ)[2].

فيما ذهب أتباع منهج اللغوي النمساوي (فردينان دي سوسير de Ferdinand Saussure)(ت1913م) إلى أنَّ اللغة لا تحمل معنى موضوعيّاً خارج الذهن المتلقِّي لها، إذ هي لا تعبّر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، بحيث يمكن أنْ يحصلّه كلّ قارئ أو مستمع لها على النحو ذاته مهما تغيّرت الأوضاع وتبدّلت الأجيال، وإنَّما مدلول اللغة هو ما تثيره في ذهن المتلقي من معنى بحسب ما يعمِّر ذلك الذهن من مفاهيم ثقافية، بحيث يكون مدلول اللغة آخر التحليل هو ما يُستكن في الأذهان المتلقية بحسب تكوّنها الثقافي، وليس ما تحمله اللغة من مدلوليّة موضوعيّة خارج الذهن المتلقي لها. وبما أنَّ الوعي الثقافي يختلف باختلاف الأزمان والأجيال؛ بلّ قد يختلف باختلاف الأفراد في الزمن الواحد وفي الجيل الواحد؛ لذلك، فإنَّ مدلول النصّ الواحد قد يكون مختلفاً في الجيل الواحد؛ بلّ بين شخصٍ وآخر، من الجيل نفسه من المتلقين لذلك النصّ، وذلك تبعاً لاختلاف الوعي الثقافي بينهما، حيث يكون ما يحصل في فهم جيل أو فرد من معاني النصّ قد يكون مخالفاً لما يفهمه جيلٌ آخر أو فردٌ آخر منه، إذ لا يحمل اللفظ في ذاته معنى موضوعيّاً يلتقي الجميع في فهمه؛ وإنَّما يتحدّد معناه بالوعاء الثقافي الذي يتنزل فيه بالمتلقي[3].

ب- المنطق وقواعده (الضابط العقلي):

ويُقصد منه الخلفيّة الذهنيّة للتراكيب اللغويّة، إذ تصدر عنها بعد أنْ يرتّب العقل معانيها الترتيب الذي لا ينافي وبديهياته، ومصادراته، وأحكامه، ضمن حدود الزمان والمكان، لتبقى الأعراف والعادات مُظلّلة بالمعقوليّة المعياريّة، وعلى ضوء المعلومة الخبريّة الصادمة، التي وثق العقل بها وروداً عن الخالق، وذلك من خلال

---

(1) سورة النحل: الآية 103.

(2) سورة الدخان: الآية 59.

(3) سوسير، فردينان دي: علم اللغة العامّ، مجلة آفاق عربيّة، ص40؛ أبو زيد، نصر حامد: النصّ، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، ص80.

أدوات التوثيق التي أُهّل بها[1]؛ لذلك، فقد ورد بهذا الخصوص قوله تعالى: (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللـهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا)[2].

ج- روح الشريعة وغاياتها (الضابط التكاملي أو إلغائي):

ويُراد به تمثّل روح الشريعة بشكلٍ عام، وفهم مقاصدها، والنظر في مآلات تطبيقها، ولا يمثّل هذا الضابط منطقاً أو عقلاً مشخّصاً ذاتيّاً، وذلك لأنَّ النصّ الإسلامي ليس لغة فحسب، يُفهم على أساسٍ من قواعد اللغة وأساليب البيان؛ بلّ يمثّل غاية المشرّع من التشريع؛ ومن هنا، يقول الشاطبي: "إنَّ قصد الشارع من المكلّف؛ أنْ يكون قصده في العمل موافقاً لقصد اللـه في التشريع"[3]، هذا أولًا.

وثانياً، إنَّ المُراد به اعتماد (منهج الغائيّة) في استنباط الأحكام الشرعيَّة من النصّ، أو المنهج الغائي القائم على اعتبار المصلحة المُعتبرة شرعاً، أي تلك التي تتضافر عليها روح الشريعة الإسلاميَّة ومقاصدها، واعتبار مآلات الأفعال في تطبيقها، ولهذا يقول الشاطبي: "من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شُرعت له فقد ناقض الشريعة، ومن ناقض الشريعة فعمله في المناقضة باطل، فما يؤدي إليها باطل"[4].

وإذا أردنا تحديد الناظم لروح الشريعة وفهم مقاصدها والنظر في مآلات تطبيقها قلنا إنَّهُ: "العدل الإلهي"، متمثّلاً في المصلحة المُعبّرة شرعاً من خلال فهم العقل العارف بالشريعة إجمالاً؛ وعلى هذا، فإنَّ فهم المقولة: "حيثما وجدت المصلحة فثمَّ شرع اللـه"، أي المصلحة المحقّقة للعدل الإلهي الذي يتقبله الإنسان السوي بفطرته.

د- ظروف النصّ (الضابط الظرفي، أو أسباب النزول):

ويُقصد منه معرفة الظروف الأولى التي حفّت بالنصوص، إذ إنَّ الوقائع والأحداث التي كانتْ أسباباً للنزول القرآني، تحمل من القرائن ومن مقتضيات

(1) عكام، محمود: قواعد قراءة النصّ الإسلامي، مرجع سابق، ص102.

(2) سورة النساء: الآية 82.

(3) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الفقه، ج2، مصدر سابق، ص331.

(4) المصدر نفسه، ص333.

الأحوال، ما يكون ضروريّاً في فهم المُراد الإلهي من النصوص التي وردت في شأنها، والتغافل عنها قد يكون مدعاة إلى صرف المعنى عن المراد الجدّي؛ ومن أجل هذا، فقد كان ابن مسعود رضي الله عنه يعلن اختصاصه بمعرفة الظروف التي ألمّت بنزول النصوص، فكان يقول: "والذي لا إله غيرهُ ما أُنزلتْ سورة من كتاب اللـه إلّا وأنا أعلمُ أينْ نزلتْ، ولا أُنزلتْ آيةً من كتاب اللـه إلاَّ وأنا أعلم فيم أُنزلت"[1]، ويُتبع ذلك معرفة أحوال العرب وعاداتهم حال نزول النصّ، فإنَّ النصوص قد نزلتْ على مقتضى هذه العادات والأحوال، فيتوقف فهم مرادها على فهمها[2].

وبناءً على ما تقدّم، فإنَّ ثمّة تساؤلات تُثار هنا، مفادها: ما طبيعة فهم علاقة المعنى الذي يتضمّنه النصّ بالسبب الذي نزل به؟ وما هي الضابطة التي بإزائها نذهب إلى تخصيص الحكم بذلك السبب إنَّ على مستوى الأحداث والظروف، أو على مستوى الأشخاص، ونقصر الفهم عليه؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات نقول: إنَّ الحكمة الإلهيّة لم تجعل الأسباب مُضمّنة في النصّ القرآني على وجه الخصوص، وهذا واضحٌ في كثيرٍ من المواطن؛ بلّ ظلَّ النصّ مُصاغاً في قالبٍ كلّي عامّ، حتى يبقى ذلك العموم في البيان مقيداً للعموم في الأحكام، مطلقاً عن قيود التشخيص في الزمان والمكان، من هنا قال الأصوليون: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فما بالك بمن يقصر الأحكام كلّها على عصرها ولا يعدّيها إلى سواه! معتبراً في ذلك أنّها تنزيليّة نسبيّة إنسانيّة للمحتوى المطلق، مؤقتة بوقتها، وعلى أهل كلّ عصر أنْ يرموا جانباً ما أخذوا من النصّ من أحكامٍ، ليقدّموا بديلاً عنها يعبّر عن عصرهم. كما أجاب الأصوليون بأنَّهم يعتمدون منهج إلغاء الخصوصيّة وتسرية الحكم، لا مقولة (العبرة بعموم اللفظ فقط)[3].

2 - القبليات المعرفيّة للمفسّر والقراءة الهرمنيوطيقيّة:

في هذه الفقرة سوف نوزع الكلام إلى محاورَ ثلاث، وهي:

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الفقه، ج4، مصدر سابق، ص228.

(2) يُنظر: الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم أصول الفقه، مصدر سابق، ج2، ص61.

(3) شحرور، محمد: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص32.

أ- القبليات المعرفيّة:

إنَّ القبلية المعرفيّة هي أعمّ من مفهوم المعرفة القبليّة، والتي يُقصد بها كلّ معرفةٍ عقليّة سابقة على الحسّ والتجربة. وما نقصده هنا هي المعرفة التي تسبق قراءة النصّ، سواءً أكانت معرفة حسيّة أم عقليّة أم غيرها. إنَّ القبليات يمكن تصنيفها إلى أربعة أقسام هي[1]:

ب - القبليات الذاتيّة:

وهي التي تتأثر بما عليه الذات من تغيّرات وتأثيرات قد تكون نفسيّة، أو إيديولوجيّة، وبيئيّة زمنيّة، فمن حيث هذه التأثيرات تتبنَّى المعرفة الإنتاجيّة، وكذلك فهم النصّ، وبما أنَّ هذه القبليات غير منضبطة؛ فهي خارجة عن نطاق البحث.

ج- القبليات الإطلاقيّة:

وهي المعارف التي لا يخلو أي إنسان منها، وبعضها يتوقف النظام المعرفي الإنساني عليها برمته، وهي المعرفة الخاصّة بقانون السببيّة ومبدأ عدم التناقض والضرورات الحسيّة وغيرها، ولهذا النوع تأثيره في فهم النصّ.

د - القبليات العامّة:

وهي قبليّات تغلب على معرفة الناس، ولكن من دون أنْ يصل فيها الأمر إلى حدّ الإطلاق التامّ، فمثلاً نجد أنَّ أغلب الناس يتمسّكون بظاهر النصّ مستندين في ذلك إلى ما لديهم من المعرفة القبليّة الخاصّة بالدلالة الاستعماليّة للفظ على المعنى، فحيث يكثر استخدام اللفظ لمعنى محدّد؛ فإنَّ ذلك يشكّل ركيزةً ذهنيّة قبليّة عامّة.

هـ- القبليات المنظوميّة:

وهي ما يسلّم بها القارئ والباحث من أنظمة ومناهج فكريّة، الأمر الذي يؤثّر على فهم النصّ وقراءته، وعلى هذا النوع من القبليات تتأسس آليات التأويل والتفسير.

3 - قواعد وسنن فهم النص:

إنَّ الفهم البشري يتأثَّر بعددٍ من العوامل التي تحدث مفعولها في نشاطه،

(1) محمد، يحيى: منطق فهم النصّ، مرجع سابق، ص124.

فتحدّد بذلك مسار إدراكه وعلمه وفهمه، وتُعدّ من القبليّات، ويُعدّ الواقع من أهمّ هذه العوامل المؤثِّرة على الفهم إلى الحدّ الذي يفضي تغيّره إلى تغيّر الفهم[1].

وبتغيّر الواقع، ظهرتْ تفاسير جديدة للنصّ القرآني، كما أنَّ الكثير من المفاهيم التي كان يفهمها القدماء بصورةٍ معيَّنة قد تغيّر فهمها اليوم، ومن الأمثلة على ذلك: ما يتعلَّق بالأحكام الشرعيَّة مثل: مفهوم القوّة، ورِباط الخيل، وتوزيع الغنائم، والرق وغيرها، والتي يمكن عدّها سُنّة، فكلَّما تغيّر الواقع دعا ذلك إلى تغيّر الفهم معه باضطراد[2].

وبناءً على ما تقدّم، ثمّة تساؤلات قد تُثار، مفادها: ما هي حدود أثر الواقع على فهم النصّ؟ وهل للعلوم الأُخرى دور في فهم النصّ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما مدى الاستفادة من هذه العلوم؟

وللإجابة عن كلّ هذه التساؤلات لا بدّ من تحويلها إلى قواعد مناسبة تساعد على الفهم بدقة، وهي كالآتي[3]:

أ - إنَّ من قوانين الفهم المهمّة (كلَّما زاد تأثير النصّ، ضعف تأثير القبليّات على الفهم)، وذلك لأنَّ النصّ نتاج كِلا العاملين (النصّ والقبليّات)، إذ لا يمكن توليد فهم من غير هذه القبليّات، مثلما لا يمكن ذلك من دون نصّ بوعي أو من دون وعي، إذ تتحدّد حالات القوّة والضعف للقبليّات، بما تتّصف به من مضامين عند إجراء عمليّة الفهم، فإذا كانتْ المضامين حياديّة كما هو الحال في قاعدة الاستقراء، فإنَّ ذلك يجعل من القبليّات ضعيفة التأثير، أمّا إذا كانتْ المضامين قوية، كما في القبليّات المنظوميّة، فإنَّ ذلك يجعل منها قوية التأثير، إذ تبقى بصمتها واضحة على الفهم، خلافاً للحالة الأولى.

ب - ومن قوانين الفهم أيضاً، تحكّم فهم الكلّ بفهم الجزء، إذ إنَّ الجملة النصيّة وحدة أساسية يتشكّل منها النصّ من ألفاظٍ وحروف، تفيد بمجموعها المعنى

(1) محمد، يحيى: أثر القبليات المعرفيّة على الفهم الديني، مجلة المنهاج، العدد: 50، ص64.

(2) المرجع نفسه، ص65.

(3) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص154.

التام، أمّا أجزاؤها فلا يفيد كلّ جزءٍ منها هذا المعنى؛ لذلك، فقد عُدّت وحدة النصّ العنصر الأساس. ويظهر أنَّ الفهم الكلّي للجملة النصيّة يسبق فهم الأجزاء اللفظية ويعمل على تحديد معناها[1]؛ ذلك أنَّ فهم الجملة النصيّة يتأثر بعضه بالبعض الآخر، وبالتالي فإذا لم يتم تحديد فهم الكلّ لا يمكن تحديد فهم الجزء، إذ إنَّ بفهم الكلّ يتحدّد مجال الجملة النصيّة، كما يتحدَّد مستوى الإشارة المجملة، وذلك قبل فتح باب الفهم المفصَّل للجملة عبر تفسير النصّ[2].

وعلى ما يبدو لنا، أنَّ هذا القانون يخضع للعملية الاستقرائيّة، إذ من خلالها يُنتزع عدد من الكليّات التي يُستفاد منها في تحديد معنى الجملة النصيّة، إذ إنَّ باستقراء النصوص يتبيّن أنَّ هناك عدد من الأنساق المعرفيّة التي تشكّل كليات تتحكَّم بعمليّة فهم الجملة النصيّة، وقد يفضي الأمر أحياناً إلى تأويل بعض من الجمل النصيّة تبعاً لاعتبارات فهم الكلّ، وعندما تؤثر الجملة النصيّة على تغيير فهم الكلّ، فإنَّ ذلك يحدث بفعل فهم الكلّ ذاته، وهو أنْ يُعاد ترتيب فهم الكلّ من جديد ليتم في ضوئه تفسير الجملة النصيّة الشاذة، وتجنُّب ما قد يبدو من تناقضٍ في الفهم، وفي جميع الأحوال، إنَّ فهم الكلّ في جميع الحالات يسبق الجزء ويتحكم به.

ج - والقانون الآخر، هو قانون (تداخل المناهج المعرفيّة)، إذ لا يوجد هناك منهج معرفي واحد يقرأ النصّ ويفهمه، فالمنهج الأحادي مُحال في عمليّة فهم النصّ، فلا يمكن بناء منهج جامع مانع من دون أنْ يتداخل معه منهج آخر أو أكثر مهما كان هذا الأخير قوياً أو ضعيفاً.

وعلى ما يبدو، أنَّ أصحاب مدرسة العقل قد طوّعوا دلالات النصّ لأحكامها القبليّة، وهي بالتالي تستند إلى البيان اللغوي لتطويعه بشكلٍ من الأشكال، وإنْ غلب عليها الأثر العقلي، كما أنَّ الحال نفسه مع أصحاب مدرسة النقل التي

(1) يُنظر: محمد، يحيى: أثر القبليات المعرفيّة على الفهم الديني، مرجع سابق، ص74.

(2) المرجع نفسه، ص73.

تعتمد على البيان الحرفي للنصّ في فهمها له طِبقاً للاعتماد اللغوي، غير أنَّ ما يستحيل عليها، هو الاكتفاء بالاعتبارات اللغويّة الصرفيّة بعيداً عن مصادر المعرفة الأُخرى[1]، كالعقل والواقع، وهذا ما يتَّضح جلياً من خلال الآيتين الكريمتين:(وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)[2]، (وهُوَ بِكُلِّ شَيَءٍ عَلِيمٌ)[3].

وقد قرّب صاحب المدرسة النقليّة في النصّ الأوَّل أنَّ المقصود في (المقدور) عليه ليس كلّ شيء مطلقاً، إذ يرى أنَّه يُستثنى من ذلك أمور مثل: القدرة على إعدام الذات الإلهيّة لنفسها، أو خلق الشريك المكافئ وغيرها، وهو يلجأ إلى مثل هذه الاستثناءات بدعوى أنَّ العقل يستحليها؛ وبالتالي، فإنَّه يعترف هنا بمشاركة العقل للنقل في فهم النصّ، في حين أنَّهُ في النصّ الثاني يأخذ بالظهور الإطلاقي دون استثناء للفارق بين القدرة والعلم، وفي كلا الحالتين، أنَّه قد اعتمد على العقل؛ سواءً أكان بالإيجاب أم بالسلب، فهو قد أخذ بالظهور الإطلاقي عند الموافقة على العقل، كما في النصّ الثاني، ونفى مخالفته العقل كما في النص الأوّل[4].

هـ- كما يعتمد الفهم على قواعد إجرائيّة محايدة وأخرى مضمونيّة، إذ تُعدّ قاعدة الاستقراء من أبرز القواعد الإجرائيّة المحايدة التي يتوقف عليها الفهم، كما يتوقف عليها إدراك الواقع الموضوعي مهما بلغتْ بساطته، وتمثِّل هذه القاعدة القانون الذي لا بدّ للمعرفة البشريّة والفهم الديني الاعتماد عليه، وهي قائمة على منطق الاحتمالات العقليّة؛ وبالتالي، فإنَّها تمثّل قاعدة مشتركة لدى جميع العقلاء، وهي تحظى بميزة الجانب الصوري والحيادي في الكشف؛ لذا، فهي تصلح للتقويم والترجيح بين القضايا المتعارضة؛ وهي من القبليّات المعرفيّة باعتباراتها الاحتماليّة؛ وليس بقرائنها التي تعتمد على الأمور البعدية.

(1) محمد، يحيى: أثر القبليات المعرفيّة على الفهم الديني، مرجع سابق، ص74.

(2) سورة الملك: الآية 1.

(3) سورة البقرة: الآية 29.

(4) محمد، يحيى: أثر القبليات المعرفيّة على الفهم الديني، مرجع سابق، ص81 - 82.

أمّا القواعد المضمونيّة فميزاتها أنّها مُحمَّلة بالمضامين القبليّة التي تعمل على تشكيل صورة الفهم بما يناسب هذه المضامين، كما هو حال قاعدة السنخيّة لدى الفلاسفة والعرفاء[1].

ثالثاً: القراءة الهرمنيوطيقية للنصّ:

يرجع مصطلح (الهرمنيوطيقيا Hermeneutke) إلى الأصل اللاتيني الذي يعني فنّ التأويل، وفي اشتقاقاته الأصليّة جاء من لفظ (Hermenia) من (هرمس Hermes)، وهو الإله الوسيط بين الآلهة والناس، إذ يفسّر لهم ويشرح المرمّز ويفكّ الطلاسم[2].

إنَّ مصطلح الهرمنيوطيقيا من المصطلحات القديمة التي ظهرتْ في اللاهوت الكنسي، ويعني مجموعة القواعد التي يعتمد عليها المفسّر في فهم الكتاب المقدس، إذ استُعمل للدلالة على هذا المعنى منذ عام 1654م، ولا يزال مُستخدماً بنفس المعنى في اللاهوت البروتستانتي، إذ يُعد (ماتيوس فلاسيوس ايلريكوس Vlassius Matthews Aalrikus) من أبرز المنظّرين الذين كتبوا حول منهج تفسير الكتاب المقدّس، إذ ألّف في هذا الإطار كتابه "مفتاح الكتاب المقدّس" في عام 1567م، وأسَّس قاعدةً لتوسيع نطاق هرمنوطيقيا البروتستانت مستفيداً في ذلك من فكر أرسطو في الخطابة، ومن العلوم المرتبطة بتفسير الإنجيل لأباء الكنيسة من زمان (أريغن Aragn) إلى عصره، وقد خضع كتابه خلال مائة عام للمراجعة والتصحيح عشرات المرات. اتّسع بعد ذلك مفهوم الهرمنوطيقيا بالتدريج فشمل دوائرَ آخرى تستوعب العلوم الإنشائيّة، والنقد الأدبي، وفلسفة الجمال والفلكلور إلى جوار الدراسات اللاهوتيّة[3].

إنَّ واضع مصطلح الهرمنيوطيقا أرسطو كجزءٍ من أجزاء المنطق، ويعني كما ترجمه قدماء المناطقة (قضيّة العبارة)، أي كيف يمكن تفسير العبارة؟ ثمَّ تطوّر

(1) محمد، يحيى: الفلسفة والعرفاء والإشكاليّات الدينيّة، ج2، ص37.

(2) بوزيد، بومدين: الفهم والنصّ، ص13.

(3) الكلبايكاني، علي الرباني: الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين، ص34.

الأمر عند اللغويين وأصبح يُسمى (ذانتر تسيونك Tsyunc Mantr)، أي قضيّة التفسير، وبعد ذلك تطوّرت الأمور في العصور الوسطى عند (القديس أوغسطين Augustine .St)، وعند (تاسيان Tasian)، وعند (أورجين Origin)، وفي العصر المبكر عند آباء الكنيسة من أجل معرفة كيف يمكن فهم النصّ الديني[1].

وعلى الرغم من أنَّ رواج مصطلح الهرمنوطيقيا يعود إلى القرن السابع عشر وما بعده، إلّا أنَّ نشاط تفسير النصوص والنظريّات التأويليّة الدينيّة، والأدبيّة، والقانونيّة، يرجع إلى العهود القديمة. وعليه، فلو قِيل بأنَّ هذا المصطلح يشير إلى نظريّة التفسير؛ فإنَّه يرجع إلى تفسير الكتاب المقدس وإلى العصر القديم عندما كانتْ هناك قوانين وقواعد في التأويل الصحيح للتوراة[2].

كما أنَّ هناك من يرى بأنَّ مصطلح الهرمنوطيقيا استُخدم لأوّل مرّة في ألمانيا على يدّ (دان هاور Danhower) في تأويل النصوصّ الدينيّة، إذ ألّف في عام 1654م كتاباً يحمل عنوان "الهرمنوطيقيا المقدسة، أو منهج تأويل النصوص المقدسة Approach to the interpretation of sacred texts"، فراج مصطلح الهرمنوطيقيا في ألمانيا بالخصوص بعد انتشار هذا الكتاب[3].

وفي السياق ذاته، شعرت الأوساط البروتستانتيّة بالحاجة الملّحة إلى ضرورة وجود كتبٍ يُستعان بها في عملية التأويل لمساعدة القساوسة البروتستانت، لأنَّهم سحبوا اعترافهم بالكنيسة الكاثوليكيّة كمؤسسةٍ فرضتْ حجيّتها بالقهر والتسلط، ثمَّة تساؤلات حول خصوص تأويل الكتاب المقدس، إذ شكّل هذا الأمر دافعاً قوياً لصياغة وانضاج معايير مستقلة وثابتة لتأويل الكتاب المقدس، ولم تمرّ الأعوام ما بين 1720 و1820م، حتى انتشر كتابٌ في الهرمنوطيقيا صار يمثِّل دليلاً للقساوسة البروتستانت في عملية التأويل. ويرجع أوّل استخدام الهرمنوطيقيا المدّون في قاموس (أكسفورد Oxford) إلى عام 1737م. كما تجدر الإشارة إلى أنَّ استخدام هذا

---

(1) غازي، خزعل: الهرمنوطيقيا هل لها مجال في الفكر الإسلامي؟، مجلة الاجتهاد والتجديد، ج2، ص84.

(2) بالمر، ريتشارد: علم الهرموطيقا، ص44.

(3) الكلبايكاني، علي الرباني: الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين، مرجع سابق، ص30.

المصطلح في الإنجليزيّة كان غالباً في النصوصّ غير المقدَّسة، أي النصوصّ المُبهمة أو الرمزيّة التي تحتاج في فهم مضمونها إلى مناهج خاصّة[1].

1- مراحل الهرمنوطيقيا:

لقد مرَّ مصطلح الهرمنوطيقيا بمراحلٍ عدّة، وهي[2]:

أ- المرحلة الأولى:

وتسمى بـ"مرحلة الهرمنوطيقيا الكلاسيكيّة"(classic stage Hermnoutiqa، إذ بدأتْ في عصر النهضة، عندما جرتْ حركة الاصطلاح الديني وانتشر الفكر البروتستانتي، ممّا أدَّى إلى ضعف العلاقة بكنيسة روما، وبذلك شعروا بحاجة ملّحة لمنهج يتضمّن قواعد معيّنة لتفسير الكتاب المقدس، وأول كتاب أُلف في هذه المرحلة هو: (الهرمنوطيقيا Hermnoutiqa) لمؤلفه "دان هاور"، وطُبع عام 1654م، إذ ذكر من خلاله مناهج وقواعد لتفسير الكتاب المقدَّس[3].

ب- المرحلة الثانية:

في هذه المرحلة سُمي المصطلح بـ"الهرمنوطيقيا الرومانسية Hermnoutiqa romance"، إذ بدأتْ هذه المرحلة من (فريديريك شلاير ماخر Friedrich Schleiermacher)(ت1834م) 1768- 1834م، والذي سماه (فلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey)(ت1911هـ)، بـ(كانت الهرمنوطيقيا)، إذ يُعتبر "ماخر" مؤسس الهرمنوطيقا الحديثة وله الأثر الكبير في المفكرين الذين جاؤوا بعده في هذا المجال، وكذلك له الدور الكبير في نقل هذا العلم من تفسير النصّ الديني لعامة النصوص. وتتلخص نظرية "ماخر"، بأنَّ لكلِّ نصٍّ جانبين: أحدهما موضوعي يتمثّل في لغة النصّ، وهذا الجانب مشترك بين المؤلف والآخرين العارفين بلغته، والثاني ذاتي، وهو المؤلّف وذهنيته[4].

---

(1) الكلبايكاني، علي الرباني: الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين، مرجع سابق، ص31.

(2) غازي، خزعل: الهرمنوطيقيا هل لها مجال في الفكر الإسلامي؟، مرجع سابق، ص85 - 87.

(3) الهاشمي، هاشم: فهم النصّ (عرض ونقد)، مجلة رسالة الثقلين، العدد: 38، ص16.

(4) المرجع نفسه، ص16 - 17.

ج- المرحلة الثالثة:

وهي مرحلة (الهرمنوطيقيا الفلسفيّة philosophical Hermnoutiqa)، والتي نشأت في القرن العشرين وبدأت من (مارتن هيدجر Heidegger Martin)(ت1976م) 1889- 1976م، بيد أنّها طُرحت كنظريّة لفهم النصّ من قِبل تلميذه (هانز جورج غادامير Gadamer Georg-Hans)، وقد أقام "هيدجر" الهرمنوطيقيا على أساس فلسفي، إذ غيّر الكثير من وظيفة هذا العلم، فحوّل هدفه من البحث عن منهج الفهم إلى البحث عن معنى الفهم وحقيقة نفسه، فمنح المصطلح بُعداً فلسفيّاً، فهو يبحث عن حقيقة الفهم لا عن منهج الفهم، أو المعيار لتقويم الفهم الصحيح من غيره. وكلُّ ذلك، كان بسبب غموض النصوص الفلسفيّة والدينيّة الموروثة من القرون الوسطى، إذ أصبح المتلقي لتلك النصوصّ القديمة، والذي يخضع بدوره للأطُر الحديثة التي من الصعب عليه فهمها إلاَّ من خلال دراسة النصوصّ القديمة بشكلٍ مستقل ومستوعب لعمليّة التفسير وفهم النصّ، فأصبح النصّ موضوعاً للمعرفة من خلال الهرمنوطيقيا[1].

وبناءً على ذلك يعتبرَ "هيدجر"، الفهم أساساً لكلِّ تفسير، وهو متأصّل ومصاحب لوجود المرء وقائم في كلّ فعلٍ من أفعال التأويل. كما أنَّ الهرمنوطيقيا عنده، هي التعامل مع الزمان والمكان اللذين يُنتج عنهما المعنى.

ويرى الدكتور محمد مجتهد شبستري، أنَّ قبل ظهور الهرمنوطيقيا الفلسفيّة بفروعها المختلفة، كانت هناك قواعد وأصول لتفسير وتأويل الكتاب المقدس بين أرباب الكنيسة وعلماء المسيحيّة في الغرب، وعند المسلمين في الشرق أيضاً، غير أنَّ هذه القواعد كانت تقوم في الأساس على مباحث الألفاظ والمعنى والبيان، مضافاً إلى بعض من المفروضات المُسبقة التي لا تقوم على أساس الدليل، إذ ساد تصوّر الاكتفاء بهذا المقدار، وبهذه الآليّة والمنهجيّة في فهم النصوصّ الدينيّة ولا حاجة للتعمّق والبحث. وإنَّ هذه المباحث كانتْ تقوم على أساس مبنى نظري خاصّ، وهو المبنى الذي قرَّره أفلاطون وأرسطو في علم اللغة، إذ يقوم على أساس أنَّ الألفاظ

(1) غازي، خزعل: الهرمنوطيقيا هل لها مجال في الفكر الإسلامي؟، مرجع سابق، ص86.

تدل في الحقيقة على وجود الأشياء والذوات الخارجيّة، وقواعد اللغة الثابتة هي التي تمكّن الإنسان من فهم المعنى بهذه الأدوات[1].

وعلى ضوءِ ذلك، صار المعنى يساوق موضوعاً خارجيّاً ومعلوماً، وهو عبارة عن ذلك الشيء الموضوعي وتلك الذوات الخارجيّة وما يوجد في سياقاتها من أحكامٍ وروابط. فالقارئ للنصّ إمّا أنْ يفهم ذلك المعنى المعلوم من هذه المفردة أو لا يفهم ذلك، والشخص الذي فهم هذا المعنى من النصّ؛ فقد فهم المعنى الصحيح والواقعي، والشخص الذي لم يفهم من هذا المعنى وفهم شيئاً آخر، فإنَّه لم يدرك المعنى الحقيقي والصحيح[2].

إنَّ هذه "السطحيّة في التصوّر في باب المعنى ترتبط في بساطة التصوّر في اللغة ومعاني الأخبار، إذ ظهر في القرن الثامن عشر تحوّل في علم الألسنيّات وتبدّلتْ اللغة إلى موضوعٍ معقّد، فبرزتْ نظريّات مختلفة في باب حقيقة المعنى والمقصود منه"[3].

وهنا، توجد نظريتان قد أشار إليها شبستري في باب المعنى، وهما[4]:

النظريَّة الأولى: إنَّ المعنى، هو عبارة عن ما يُقصد بالكلام عن شيءٍ معيّن، أو عمِل، أو صفةٍ، أو نشاطٍ وسلوكٍ خاص بشكل سياق لفظي ولغوي، فالمعاني تمثّل آليّة موجودة في بنية الألفاظ للحديث عن الموضوع الخارجي، لا أنَّها هي الموضوع الخارجي نفسه.

النظريَّة الثانية: مضافاً إلى ما تقدّم فثمة نوع آخر من المعنى، وهو الخطاب الذي يظهر من مفردةٍ معينةٍ، أو جملةٍ، أو نصٍّ خاصّ بما يعكسهُ من مظاهر تاريخيّة للقارئ أو المستمع في أفقٍ تاريخي خاصّ له، أي تجربته عن العالم وعن ذاته.

إنَّ النظريَّة الأولى للمعنى، جاءتْ ناظرة لاستيعاب وظرفيّة المعنى الموجود

---

(1) يُنظر: شبستري، محمد مجتهد: قراءة بشريّة الدين، ص11 - 12.

(2) المرجع نفسه، ص12.

(3) شبستري، محمد مجتهد: قراءة بشريّة الدين، مرجع سابق، ص13.

(4) المرجع نفسه، ص13.

في البنية اللغويّة ذاتها في أي لغة معيّنة (كالعربيَّة، والإنجليزيّة، والروسيّة...)، أمّا النظريَّة الثانية فهي ناظرة لـ(التجليات التاريخيَّة) للألفاظ واللغة.

وعلى ضوء ما تقدّم، فإنَّ النظريَّة التاريخيَّة (الزمكانيّة) للألفاظ واللغات قد أظهرتْ بأنَّ كلّ فهم وتفسير لأي نصٍّ يقوم على أساس رؤية وفرضية مسبقة، وبما أنَّ الرؤى والفرضيات المسبقة للناس في مقام فهم النصّ متفاوتة ومختلفة، فإنَّ قراءاتهم وفهمهم لمعنى النصّ سيكون متفاوتاً تبعاً لذلك الاختلاف. وعليه، يمكن تلخيص مبادئ نظريّة الهرمنوطيقيا بثلاثة مبادئ، وهي[1]:

المبدأ الأول: يتلخص هذا المبدأ في أنَّ قراءة واستماع النصّ والحديث، حتى وإنْ كانتْ مدلولات كلماته ومجالاته معلومة؛ فلا يفصح عمّا يضفيه النصّ في داخله، ولا يُستطاع كشفه وإذاعة هذا الأمر الخفي إلّا بالتفسير، ويُبنى هذا المبدأ على رؤيتين نقديتين[2]:

الأولى، إنَّ النصّ شيء غير معناه، إذ لا ينكشف للعلن أبداً.

أمّا الثانية، فهي إنَّ المعنى لا يمكن أنْ ينفصل عن النصّ، إذ يبقى غريباً عليه، وما النصّ إلاّ أساس المعنى المقصود.

المبدأ الثاني: يمكن عرض تفاسير متعدّدة لكلِّ نصٍّ، ولكلِّ نصٍّ وجوه متعدّدة، وفهم معنى النصّ ليس بالأمر البديهي، ذلك أنَّ التعاطي المبسّط مع النصّ قد يوقعنا في خطأ القول أنَّ تفسيراً بعينه هو التفسير الوحيد والممكن للنصّ[3].

المبدأ الثالث: ينبغي تحري المعنى الصحيح للنصّ واختياره وتسويغه واستبعاد التفاسير غير المناسبة والمعاني الخاطئة. ومن شأن هذا المبدأ أنْ يجتاز في حالة الشك والنسبية، ويحول من دون تصوّر أنْ يوسع كلّ شخص تفسير وفهم النصّ كما يطيب له[4].

---

(1) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص148.

(2) جعفري، محمد: العقل والدين، ص230.

(3) المرجع نفسه، ص16.

(4) شبستري، محمد مجتهد: هرمنيوطيقا الكتاب والسُنّة، ص19.

2- أركان النظريَّة الهرمنوطيقيّة:

تقوم نظرية الهرمنوطيقا على أركانٍ خمس، وهي:

أ- قبليّات المفسّر والدور الهرمنوطيقي:

إنَّ الفهم يقوم على معلومات مسبقة، ومن دونها لا يمكن أنْ يتم، إذ إنَّه عادةً ما يبتدئ بطرح التساؤلات، وطرح أي تساؤل غير متاح من دون معلومة مُسبقة أو قبليات. وبهذا الخصوص، فقد يتفق شبستري وهيدجر عن نوعٍ من الدور الهرمنوطيقي، إذ أشار الأوَّل بقوله: "ما من نصٍّ يُفهم دفعة واحدة من دون مقدمة، ومن دون السير من مرحلةٍ إلى أخرى، واستكمال فهم اللاحقة والذهاب والإياب عدّة مرات في المراحل المختلفة. ثمة دائماً معلومة مُسبقة وفهم مُسبق"[1].

ب- الميول والتوقعات (توجّه المفسر):

يذهب شبستري إلى أنَّ المفسّر يتلقى من النصّ الإجابات التي كان يتوقع تلقيها فقط، والميول والتوقعات التي تدفع المفسّر إلى استفهام النصّ وفهمه، إنَّما هي من مقدمات فهم النصّ ومقوماته[2].

ج- اكتشاف مركز معنى النصّ:

ويُقصد بها الرؤية الرئيسة التي تدور حول محورها مضامين النصّ كافة، فمن المفترض أنْ تُكتشف هذه الرؤية، وكذلك فهم النصّ كاملاً على افتراض قيامه على تلك الرؤية؛ غير أنَّ التحدي الذي يواجه هذا الركن هو احتمال أنَّ يفهم المفسّرون مركز النصّ بأشكالٍ متعددة ومتباينة متأثرين في ذلك بتجاربهم وأسئلتهم المتفاوتة[3].

هنا، يُثار تساؤل مفاده: ما هي السُبل الكفيلة للخروج من هذه التحدي لكي يكون النصّ واضحاً، ويفصح عن مركز المعنى الذي يتضمّنه بعيداً عن أيَّ تأثيراتٍ أخرى؟ وإذا ما أردنا الإجابة عن هذا التساؤل، فإننا سوف نستغرب بعدم وجود

(1) شبستري، محمد مجتهد: هرمنيوطيقا الكتاب والسُنّة، ص20.

(2) شبستري، محمد مجتهد: نقد القراءة الرسميّة للدين، ص378 - 379.

(3) المرجع نفسه، ص27.

الإجابة التي تظهر الإبهام فيه، ذلك أنَّ من الصعوبة توحيد الرؤى والتوجهات في عملية فهم المعنى المركوز الذي يحمله النصّ.

د- استفهام التاريخ:

إنَّ المراد من استفهام التأريخ، هو البحث حول ما قاله مبدع النصّ وأراد نقله وإيصاله إلى مخاطبيه، ولأجل حصول ذلك، يتوجّب على المفسّر معرفة توقعات المؤلف وميوله، والزمان والمكان والظروف التي وضع فيها نصّه ودوّنه، وظروف ومكان مخاطبيه، والمعطيات والإمكانيات التعبيريّة لصاحب النصّ[1]. غير أنَّ هذا الكلام لا ينطبق – طبعاً- على الكلام الإلهي لأنَّهُ كلي القدرة.

هـ- ترجمة معنى النص للأفق التاريخي للمفسّر:

حين يعيش المفسّر في أفقٍ تاريخي مختلف عن الأفق التاريخي لمبدع النصّ، وحين تكون تجاربهما عن الذات وعن العلم متفاوتة، ففي هذا الحال يتوجّب بشكلٍ من الأشكال ترجمة معنى النصّ للأفق التاريخي للمفسر[2]، غير أنَّ "فهم النصوص منوط مائة بالمائة بصحة قبليات المفسر وميوله وتوقعاته"[3].

رابعاً: تعدُّد قراءة النصّ عند المسلمين وأثر الزمان والمكان عليها

إنَّ من الأمثلة الواردة على اختلاف تعدُّد القراءات في البحث الإسلامي، والتي أثّرت في تعدّد قراءة النصّ، الأمر الذي أدَّى إلى اختلاف الأحكام والفهم للنصّ الشرعي كثيرة، نذكر منها[4]:

أ- التأويل:

إنَّ التأويل في الاصطلاح له معنيان: الأوّل، وهو ما كان عند السلف، وهو تفسير الكلام وبيان معناه سواءً وافق ظاهره أم خالفه، أم هو نفس المُراد بالكلام؛ فإنَّ كان الكلام طلباً كان تأويله الشيء ذاته المُخبر عنه. أمّا الثاني، وهو ما كان

(1) شبستري، محمد مجتهد: نقد القراءة الرسميّة للدين، ص31.

(2) المرجع نفسه، ص28.

(3) المرجع نفسه، ص31.

(4) غازي، خزعل: الهرمنوطيقيا هل لها مجال في الفكر الإسلامي؟، مرجع سابق، ص87.

عند المتأخرين، ويُراد به – عندهم- صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليلٍ يُقترن به[1].

يقول الجرجاني في تعريفه للتأويل: "التأويل في الأصل: الترجيع، وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المُحتمل الذي يُراد موافقاً للكتاب والسُنّة، مثل قول تعالى: (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ)[2]. إنْ أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإنْ أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلاً"[3].

ويرى بعض من العلماء، على حدّ قول أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي في كتابه "مجمع البيان في تفسير القرآن": بأنَّ التفسير هو ما يتعلّق بالرواية، والتأويل ما يتعلّق بالدراية[4].

وقد ذكر الشهيد محمد باقر الصدر ثلاث نقاط ميّز من خلالها بين التأويل والتفسير، وهي[5]:

1 - التمييز بين التفسير والتأويل في طبيعة المجال المُفسّر: ويقوم هذا المذهب على أساس القول: بأنَّ التفسير يخالف التأويل بالعموم والخصوص؛ فالتأويل يصدق بالنسبة إلى كلّ كلامٍ له معنى ظاهر، فيُحمل على غيرِ ذلك المعنى فيكون هذا الحمل تأويلاً والتفسير أعمُّ منه؛ لأنَّ بيان مدلول اللفظ على المعنى مطلقاً أعمُّ من أنْ يكون هذا المدلول على خلاف المعنى الظاهر أو لا.

2 - التمييز بين التفسير والتأويل في نوع الحكم: ويقوم هذا المذهب على أساس القول: بأنَّ التفسير والتأويل متباينان، لأنَّ التفسير هو القطع بأنَّ مراد اللـه كذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات من دون قطع، وهذا يعني أنَّ للمفسّر أحكامه قطعيّة، وللمؤول أحكامه ترجيحيّة.

---

(1) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، ج1، مصدر سابق، ص10 - 11.

(2) سورة الأنعام: الآية 95.

(3) الجرجاني، علي بن محمد: معجم التعريفات، مصدر سابق، ص38.

(4) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج1، مرجع سابق، ص59.

(5) غازي، خزعل: الهرمنوطيقيا هل لها مجال في الفكر الإسلامي؟، مرجع سابق، ص88.

3 - التمييز بينهما في طبيعة الدليل: ويقوم هذا المذهب على أساس القول: بأنَّ التفسير هو بيان مدلول اللفظ اعتماداً على دليلٍ شرعي، والتأويل بيان اللفظ اعتماداً على دليلٍ عقلي. وبهذا يكون للنصّ القرآني المقدّس معنى ظاهر، ومعنى مؤول، كما يمكن اعتبار وادراج الثاني في إحدى مصاديق الهرمنوطيقيا في الفكر الإسلامي، وبالتالي فهي تخضع لعاملَي الزمان والمكان.

ب- الآيات المُحكمة والمتشابهة:

إنَّ من أهم القضايا التي تناولها العلماء تفسيراً وتأويلاً لتسع وتشمل مساحة واسعة من الآيات القرآنية المُفسرة هي الآيات المُحكمة والمتشابهة، والمُحكم هو ما لا يحتمل إلّا وجهاً واحداً، والمتشابه هو الذي يحتمل وجهين فصاعداً[1].

لقد درسوا هذا الموضوع في كتب علوم القرآن، ووضعوا له قواعد لفهم المُحكم والمتشابه، كما درس المفسرون الآيات القرآنية المتشابهة على ضوء تلك القواعد. ويختلف الباحثون في فهم المحكم والمتشابه كلًّا حسب فهمه؛ من هنا، نعرف أنْ ليس الناس سواء في فهم المحكم أو المتشابه، إذ إنَّ المحكم الذي يبدو واضحاً عند فردٍ لأنَّهُ في مستوى فهمه يكون متشابهاً عند فردٍ آخر لأنَّهُ أعلى من مستواه، كما أنَّ الأدوات المستخدمة في ذلك تختلف من زمانٍ لآخر[2].

ج- الفهم اللغوي للنص:

كثيراً ما يتعرّض الباحث في الكتاب والسُنّة إلى النصوص التي تشتمل على ألفاظ مشتركة يدلُّ كلّ واحدٍ منها على أكثر من معنى، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف القراءات للنصّ، وتعدّدها عند الباحثين والعلماء في ما أراد الله تعالى من تلك النصوص، ومن نماذج الاختلاف في تعدّد قراءة النصّ بسبب الاختلاف في الألفاظ المشتركة، الآية الكريمة: (إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ

(1) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص101.

(2) يُنظر: المدرّسي، محمد تقي: هدى القرآن، ج1، ص46.

مِنَ الأَرْضِ) [1]، لقد ورد في هذه الآية حرف (أو) فهل هذا الحرف يفيد التنويع، أم التفضيل، أم التغيير؟.

وكذلك الآية الكريمة: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا)[2]، فهل (الواو) هنا للعطف، أم للاستئناف؟ وبسبب هذا الاشتراك اللفظي (اللغوي) تتعدّد قراءة النصّ، ويتعدّد الاختلاف في ذلك.

كما يتعرّض الباحث في الكتاب والسُنَّة إلى النصوصّ التي تشتمل على ألفاظٍ يمكن أنْ تُستعمل في معانٍ كثيرة من قبيل الحقيقة والمجاز والصريح والكناية. ومن الأمثلة على ذلك[3]:

1 - قوله تعالى: (قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا)[4]، هنا شبّه الرأس بالوقود ثمَّ حذف المُشبّه به ورمز إليه بشيءٍ من لوازمه، وهو اشتعل على سبيل الاستعارة المكنية، والقرينة إثبات الاشتعال للرأس.
2 - قوله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ)[5]، واشتروا بمعنى اختاروا، فهي استعارة تصريحيّة، والقرينة هي الضلالة.
3 - قوله تعالى: (جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ) [6]، فإنَّ الذي يجري هو الماء وليس الأنهار التي هي مجاري المياه.

وعلى ضوء ما تقدّم يتّضح أنَّ اختلاف الباحثين في قراءة النصّ ناتج عن الاختلاف في الفهم اللغوي الذي يُعتبر أحد مصاديق الهرمنوطيقيا (تعدد قراءة النصّ)، كما أنَّ النظريَّة التاريخيَّة (الزمكانيّة) للألفاظ واللغات قد أظهرتْ بأنَّ كلّ

---

(1) سورة المائدة: الآية 33.

(2) سورة آل عمران: الآية 7.

(3) يُنظر: غازي، خزعل: الهرمنوطيقيا هل لها مجال في الفكر الإسلامي؟، مرجع سابق، ص90.

(4) سورة مريم: الآية 4.

(5) سورة البقرة: الآية 176.

(6) سورة البقرة: الآية 25.

فهم وتفسير لأي نصٍّ يقوم على أساس رؤية وفرضية مُسبقة، وبما أنَّ الرؤى والفرضيات المسبقة للناس تختلف من زمانٍ إلى آخر، ومن مكانٍ إلى مثله؛ فإنَّ قراءاتهم وفهمهم لمعنى النصّ سيكون متفاوتاً تبعاً لذلك.

كما يتّضحُ أنَّ جزءاً كبيراً من اختلاف القراءات والفهم للنصّ القرآني كان بفعل العامل الهرمنيوطيقي الذي يحكم الذهنية الفقهيّة بشكلٍ تلقائي بوعي أو من دون وعي، أو بنحوٍ أعمّ، إذ يمكن أنْ يُعزى ذلك الاختلاف إلى تغيّر الزمان والمكان المستتبعة لتغيّر الأفكار ووجهات النظر؛ وبالتالي اختلاف القراءة والفهم للنص الديني على اختلاف العصور.

المطلب الثاني: السُنّة النبوية الشريفة

ربَّما يرى الباحث اختلافاً في السُنَّة المرويّة عن النبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته الطاهرينعليهم السلام، فيعود إلى رفع الاختلاف بوجوهٍ مختلفة مذكورة في الكتب الأصوليّة، ولكن ثمة حلّ لطائفة من هذه السُنّن المتعارضة، وهو أنَّ لكلٍّ من الحكمين ظرفاً زمانياً خاصّاً يستدعي الحكم على وفقه، فلو حارب النبي صلى الله عليه وسلم قريشاً في بدر وأحد فلمصلحة ملزمة في ذلك الزمان، ولو أظهر المرونة معهم في صلح الحديبيّة فلمصلحة ملزمة في ذلك، ولم يصغ إلى مقالة من قال: "أنعطي الدنيّة في ديننا"، وتصوّر أنَّ في الصلح تنازلاً عن الرسالة الإلهيّة والأهداف السامية، وغفل عن آثاره البنّاءة التي كشف عنها سير الزمان كما هو مذكور في تاريخ النبي صلى الله عليه وسلم[1]، ومثله ما نجده من ظروف التقية واختلاف حديث الأئمةعليهم السلام بسببها رغم قلّة مواردها في التراث الشيعي قياساً بعموم الأحكام[2].

ولكن ثمّة تساؤلات قد تُثار هنا، مفادها: إلى أي مدى يمكن لعامليّ الزمان والمكان أنَّ يؤثران على فهم مداليل السُنَّة النبوية؟ وكيف يمكن إحداث الوفاق بين

---

(1) الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص51.

(2) محي الدين، نزيه: التقيّة، ص431.

السُننّ المتعارضة طبقاً لمتغيّرات الزمان والمكان؟ وما هي الآثار التي يمكن أنْ تترتب كنتيجةٍ حتميّة لهذه المتغيّرات؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات، لا بدّ لنا من معرفة الأمور الآتية:

أولاً: مفهوم السُنّة:

السُنَّة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع، ولها منزلة رفيعة عند المسلمين بعد القرآن، وتعني السُنَّة في اللغةً: الطريقة والسيرة، وقد استُعملت في القرآن الكريم والروايات الشريفة في عدّة معانٍ، منها[1]:

1 - استُعملتْ في القرآن الكريم بمعنيين هما: السُنّة الإلهيّة والسُنّة البشريّة، إذ كان استعمالها بالمعنى الأوَّل أكثر، أي: بمعنى القوانين الإلهيّة الخاصّة بالإنسان والعالم التي لا تقبل التغيير والتبديل. يقول تعالى: (سُنَّةَ اللـهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللـهِ تَبْدِيلًا)[2].

فمن سنن اللـه في الإنسان سُنَّة الامتحان والابتلاء التي تستتبع العقاب والثواب المرتبطين بالآخرة، على أنَّ لأعمال الخير والشرّ أيضاً آثاراً على حياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيَّة في دار الدنيا التي يتوقف عليها الثواب والعقاب الآخروي.

2 - هذا في ما يرتبط بالسُنّة الإلهيّة؛ أمّا ما يخصّ السُنن البشريّة؛ فالظاهر من قوله تعالى: (يُرِيدُ اللـهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ)[3]. إنَّ المُراد تبيين سُنن الذين من قبلكم من أهل الحق والباطل، لتكونوا على بصيرةٍ في ما تفعلون وتجتنبون طرائقهم.

3 - استُعملت كلمة السُنَّة في الأحاديث بمعانٍ متعددةٍ، منها قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله. قال أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: (فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ

(1) حب الله: دراسات في فلسفة أصول الفقه، مرجع سابق، ص549 - 551؛ الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، ج1، مرجع سابق، ص97.

(2) سورة الأحزاب: الآية 62.

(3) سورة النساء: الآية 26.

إِلَى اللـهِ وَالرَّسُولِ)[1]، "فرده إلى اللـه أنْ نحكم بكتابه، ورده إلى الرسول أنْ نحكم بسنّته"[2].

4 - وتُطلق السُنّة – أيضاً- على أقوال المعصومين عليهم السلام وأفعالهم. قال أمير المؤمنين عليه السلام في النهي عن إطلاق الصفات التي يتّصف بها الشيطان على اللـه: "وما لفك الشيطان عمله ممّا ليس في الكتاب عليك فرضه ولا في سُنّة النبي وأئمة الهدى أثره، فكل علمه إلى اللـه سبحانه"[3].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ مصطلح السُنَّة يُطلق في الفقه والأصول ويُراد منه المعنى الذي ذُكر، فالسُنَّة في الفقه والأصول؛ هو قول المعصوم وفعله وتقريره. نعم، يتّفق السُنَّة والشيعة على أنَّ قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره سُنَّة، غير أنَّ قول أهل البيت عليهم السلام وفعلهم وتقريرهم سُنَّة عند الشيعة فحسب؛ لأنَّ أهل السُنَّة لا يعتقدون بعصمة الأئمة، ومع ذلك نجدهم أطلقوا مصطلح السُنَّة على قول الصحابي وفعله، بل التابعي أيضاً!

يقول الطوفي(716هـ): "إنَّ للسُنّة عُرفاً خاصّاً في اصطلاح العلماء، وهو المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلاً وتقريراً، وعُرفاً عامّاً، وهو ما نقل عنه السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة المقتدى بهم"[4].

5 - تُستعمل السُنَّة مقابل البدعة، والبدعة عبارة عن إدخال ما ليس من الدين في الدين بعنوان أنَّهُ من الدين، وفي ذلك يقول أمير المؤمنين عليه السلام: "ما أُحدثت بدعةٌ إلّا ترك بها سُنَّة".

إنَّ المُراد بوصف المعلوميّة والمجهوليّة اللذين وُصفتْ بهما السُنَّة والبدعة في الحديث، هو أنَّ السُنَّة مُدلّل عليها في الشريعة الإسلاميَّة، وأمّا البدعة فلا دليل شرعي عليها.

---

(1) سورة النساء: الآية 59.

(2) يُنظر: زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، ص157.

(3) الحلّي، جمال الدين يوسف بن المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص364.

(4) حب الله: دراسات في فلسفة أصول الفقه، مرجع سابق، ص557.

كما أنَّ الذي يُراد من السُنّة في مقابل البدعة التي ذكرتها الروايات، هي السُنَّة الأعمّ من المعنى المتقدم، أي: ما يشمل مطلق الحكم الشرعي، سواءً أكان في القرآن الكريم أم في سنة المعصوم عليه السلام.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ لفظ السُنَّة في قولهم: (أهل السُنَّة) الوارد في المِلل والنِحل في مقابل البدعة، إذ يطلق هؤلاءِ مصطلح أهل السُنَّة على الأشاعرة والماتريديّة والحنابلة، بينما يعتبرون أتباع المذاهب الأُخرى من أهل البدع، ولم يقدموا دليلاً مُعتبراً على ذلك، وفي ضوء المعيار الذي أشار إليه أبو منصور البغدادي(ت429هـ)، فإنَّ هذا الاصطلاح يشمل أتباع المذاهب الكلاميّة الأُخرى كالإماميَّة والمعتزلة؛ لا كما استُعمل مصطلح السُنّة للدلالة على الفعل المُستحب، كما في الحديث القائل: "صوم ثلاثة أيام في كلّ شهرٍ سُنّة"، وقوله صلى الله عليه وسلم: "صوم شعبان حسن وسُنّة"، وقوله صلى الله عليه وسلم في الغُسل: "الغُسل يوم الفطر سُنّة"[1].

ثانياً: حجيّة السُنَّة:

إنَّ من المسلّمات البديهية، هي أنَّ السُنَّة كالقرآن الكريم، إذ إنَّها طريق إبلاغ الشرائع الإلهيّة إلى الناس، ولا شك أنَّ الغرض من إبلاغ الشريعة لهم هو إنارة وكشف سُبل الحقّ ليختاروا عن وعيٍ وبصيرةٍ طريق خلاصهم ويصلوا إلى السعادة المنشودة. وإذ دلّت الآيات على لزوم اتّباع الرسول صلى الله عليه وسلم والاقتداء به من قبيل قوله تعالى: (وَأَطِيعُواْ اللـهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ)[2]، إذ إنَّ معنى الطاعة الوارد في الآية الشريفة هو الإتّباع والاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم، كما أنَّ الطاعة تشمل الالتزام بالأوامر والنواهي؛ من هنا، اكتسبتْ السُنَّة حجيّتها. وثمة أوجه متعدّدة ذُكرت في حجية السُنَّة، وهي[3]:

1 - يفسِّر هذا الوجه الحكمة الواردة في القرآن الكريم بالسُنَّة، وهو أمرٌ أوّل من لجأ إليه الشافعي ولا دليل عليه، إذ لم ترد كلمة حكمة بمعنى السُنَّة لغةً؛ بلّ وكذلك كلمة سُنَّة لم تردّ بالمعنى الاصطلاحي المعهود في علم الحديث، وكذلك كلمة الحديث الواردة في القرآن الكريم لم تعنِ أبداً أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، أو سُنَّته.

---

(1) حب الله، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه، مرجع سابق، ص557 - 571.

(2) سورة النساء: الآية 59.

(3) حب الله، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه، مرجع سابق، ص594.

2 - الاستدلال بأنَّ طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم المأمور بها في الكتاب العزيز، تعني تطبيق الحديث، وهو ما لا ينبغي أنْ يُصار إليه؛ لأنَّ هذه الأحاديث ليستْ نفس السُنّة، بلّ الحاكية عنها، والطاعة كانت لمحمد صلى الله عليه وسلم مع تلبّسه بمبدأ الاشتقاق، وهي الرسالة، فالأمر حاصل باتّباع الرسول صلى الله عليه وسلم لا في متابعته باعتبار الامتداد الزماني الاستقبالي (الإطلاق الأزماني)، والرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يعمل إلاَّ بما جاء في القرآن الكريم، وما جاء خلاف ذلك يجب حمله على أنّه تدبيرات إداريّة خاضعة لاعتبارات وقتيّة وزمانيّة بحسب الأحوال.

3 - إنَّهُ لا يمكن تفسير القرآن إلّا بالرجوع إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم؛ هي حجّة واهية، لأنَّهُ لم يرد تفسير كامل للقرآن عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ثمَّ إنَّ للزمان وتطوّر الوعي البشري دخالة في تحديد معانيه. أمّا في ما يتعلّق ببيان المجمل، وتفصيل المبهم؛ فإنَّه يُرجع فيه إلى الحديث من باب انسداد باب العلم والعلمي فيها، مع إمكان أنْ يُقال: إنَّ مثّل الصلاة والصيام والزكاة والحجّ، بتفاصيلها كانتْ معروفة قبل عصر النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أيام إبراهيم(عليه السلام)، كما تشير إلى ذلك ظواهر بعض الآيات القرآنيّة، لكنها تُركتْ في ما بعد، وما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بخصوصه، لم يكن مستحدثاً؛ إضافة إلى ذلك، فإنَّ أحكامها تُؤخذ من الجري للمسلمين (التواتر العملي، أو سيرة المتشرّعة) والسيرة العمليّة لهم المستمرة من دون انقطاع، بلّ إنَّ هذا الجري العملي في ابتدائه من النبي صلى الله عليه وسلم، وهو المُصطلح عليه بالسُنّة تاريخيّاً، إذ معناها السيرة العمليّة فحسب، دون السُنَّة القوليّة[1].

4 - إنَّ اتخاذ الرسول صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة يعني الاقتداء به باتّباع الحديث والسُنَّة، إلاَّ أنَّ الإنصاف، إنَّها لا تعني أكثر من اتّباعه في ما يخصّ قضايا الإيمان والألوهيّة والسلوكّ الأخلاقي، لا سيّما مع ورود كلمة الأسوة في ما يخصّ إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاء مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاء أَبَدًا

(1) حب الله، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه، مرجع سابق، ص595.

حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللهِ مِن شَيْءٍ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ)[1]، فجملة (إذ، وما) وردتْ بعد بيان معنى الأسوة المطلوبة في إبراهيم عليه السلام، وهو ما يؤكد أنَّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، ولو كانت الأسوة الحسنة تعني الاقتداء بالسلوك الشخصي للنبي صلى الله عليه وسلم، لعسر، ولأنَّ سلوك النبي صلى الله عليه وسلم تحدّده مؤثرات حضاريّة، وثقافية، ومجتمعيّة خاصّة، تحكمها العادات والتقاليد؛ إذاً هي صفة شخصيّة حضاريّة لا علاقة لها بالدين[2]؛ نعم، المطلوب أنْ لا تخرج هذه المسلكيّات عن الضوابط العامّة للشريعة كالابتعاد عن الخبائث، وإقامة العدل (الأحكام العليا للتشريع)، وعليه يكون معنى الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم هو تطبيق ما ورد في القرآن.

ثالثاً: القراءة التاريخيَّة في فهم السُنَّة:

إنَّ من المحاور المهمّة في فهم السُنَّة النبويّة، مسألة تاريخيتها، وما يتعلق بنزعة القراءة التاريخيَّة للسُنَّة النبويّة أمران، وهما[3]:

1 - التاريخيَّة المعرفيّة:

ونعني بها أنْ يحاول القارئ فهم النصّ على ضوء محيطه التاريخي، إذ تساعده هذه الصورة التاريخيَّة على فهم مدلول النصّ ومعطياته وهدفه، سواءً أكانت النتيجة انحصار النصّ في ظرفه التاريخي بحيث يفقد امتداده الزمني- أو تنحصر دائرته الموضوعيّة على الأقل- أم عدم انحصاره كذلك، ولكي نقدم مثالاً بسيطاً، نذكر ما كتبه بعض من العلماء قبل قرون حول القهوة، إذ ذهبوا إلى حرمتها انطلاقاً من رواياتٍ تنهى عنها، وقد عُدَّ هذا القول اشتباهاً فاضحاً حينما كشفتْ الدراسات بعد ذلك أنَّ كلمة (القهوة) كانتْ تطلقها العرب على الخمر، وربّما لم يكن عندهم شيء ممّا نسميه نحن اليوم بالقهوة.

---

(1) سورة الممتحنة: الآية 4.

(2) حب الله، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه، مرجع سابق، ص595.

(3) حب الله، حيدر: نظرية السُنَّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوين والصيرورة، ص713.

ولكي نطوّر المثال أكثر حتى يلامس الموضوع، ولا يكون بعيداً عنه يمكن إثارة كلام البحراني(ت1186هـ) في "الحدائق الناضرة"، إذ صرّح بأنَّ الشواهد تؤكد أنَّ الوقف كان يُعبّر عنه في صدر الإسلام بالصدقة، فلا ينبغي الخلط بين المفاهيم نتيجة تطوّر المصطلح تاريخيّاً[1].

2 - التاريخيَّة الواقعيّة:

وتعني فهم الأحاديث في سياقها التاريخي بما يوجب حصر فهمها الظاهري في إطار زمكاني، ما يعني حصول إلغاء أو تعديل في الصورة المُستنتجَة، ومن ثمَّ حصول تغيّر ما في الحكم الشرعي على تقدير كون الحديث يتصل بالجانب العملي.

ولكي نجلي بعض من الغموض عمّا تقدَّم، نأخذ مثالاً ليكون ذلك أقرب للذهن، فمثلاً: إنَّ المقرر في الزكاة، هي الغلات الأربع: الحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، وفي الأنعام ثلاثة، وهي: الغنم، والبقر، والإبل، وفي النقود: الدرهم، والدينار المسكوكين بسكّة المعاملة.

بيد أنَّ هناك قراءة مختلفة لروايات باب الزكاة تقول: إنَّ وضع الحديث الشريف للزكاة على هذه التسمية بأعيانها، إنَّما كان لظرفٍ تاريخي زمكاني، وهو أنَّها تمثّل عصارة الإنتاج الاقتصادي في المجتمع آنذاك، ومن ثمَّ كان حضورها فاعلاً في الحياة الاقتصاديَّة، أمّا اليوم فلم يعدّ للزبيب والشعير والأنعام...، إذا أخذنا فيها شروطها من السوّم والذهبيّة والفضية...، أيّ ممّا يجعل إنتاج الزكاة في غاية الضآلة فكيف تكون الزكاة، وهي التي شُرّعتْ لسدّ حاجة الفقراء كما جاء في بعض من الروايات محصورة بهذه الأمور التي لا تتعدى إلى غيرها؟[2]

إنَّ هذا النمط من الفهم الذي يرى أنَّ بعض ما جاء في الحديث محصوراً

(1) يُنظر: البحراني، يوسف: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج29، مرجع سابق، ص128؛ كاشف الغطاء، جعفر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج1، ص150-151.

(2) عن الإمام الصادق عليه السلام قال: "إنَّما وُضعت الزكاة اختباراً للأغنياء ومعونةً للفقراء، ولو أنَّ الناس أدّوا زكاة أموالهم ما بقي مسلم فقيراً محتاجاً، ولاستغنى بما فرض اللـه له"؛ العاملي، الحسن بن علي الحرّ: وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج2، مصدر سابق، ص6.

بظرفه الزماني والمكاني، لا يُستفاد منه سوى في بعض من جوانب الروح والمِلاك، أو على الأقل يستنطق التاريخ لفهم النصّ، وهو ما يُسمى بالقراءة التاريخيَّة للحديث النبوي. ولكي لا نقع في إلتباس المصطلح، علينا التمييز بين تاريخية السُنَّة، وبعض من المقولات الأُخرى التي قد تتصل بها، وهي[1]:

أولاً: ثمة فرق بين حصول تحوّل في الموضوع أو المصداق وبين ما نعنيه هنا بمقولة السُنَّة من بعض الوجوه، فمعنى تغيّر الحكم بتغيّر موضوعه أو انعدام المصداق أنَّهُ لو ثبت حكمٌ ما على موضوع[2]، كثبوت النجاسة الذاتيّة على الخمر، ثمَّ استحالت بخاراً، فإنَّ حكم النجاسة أو حرمة الشرب يزول لتغيّر الموضوع، فموضوع الحكم بالنجاسة أو الحرمة هو الخمر، وقد زال هذا الموضوع وجاء موضوع آخر، وهو البخار المتصاعد الذي يفرض فيه عدم الإسكار، ومن الطبيعي هنا زوال الحكم، للقاعدة الأصوليّة القاضية بأنَّ الأحكام تتغيّر بتغيّر الموضوعات قاعدة متفق عليها – بين علماء الشيعة- على ما يبدو، ومُبرهن عليها في علم أصول الفقه.

وإلى ذلك، أشار الأستاذ حيدر حب الله بقوله: "التاريخيَّة الواقعيّة للسُنَّة تضيّق موضوع الحكم وتضاعف عليه قيوداً ذات طابع زمكاني، فبدل إنْ كان ذا طابع عامّ بحسب ظاهر اللفظ ونصّ الكلام، صار بفضل الفهم التاريخي أضيق مساحةً ممّا أوحى به النصّ، هذا من جهة؛ ومن جهةٍ أخرى، قد يغدو أحياناً أوسع

---

(1) حب الله، حيدر: نظرية السُنَّة في الفكر الشيعي الإمامي، مرجع سابق، ص714-719.

(2) يُقصد في علم أصول الفقه بموضوع الحكم كلّ القيود والشرائط المحيطة به، كما يعبّرون عن متعلق المتعلّق بالموضوع، فمثلاً حينما نقول: شرب الخمر حرام، فإنَّ (حرام) هي الحكم، وشرب (المتعلّق)، والخمر هو (الموضوع) أو (متعلق المتعلّق)؛ لأنَّ الحرمة تعلّقت بالشرب، والشرب تعلّق بالخمر؛ نعم، فالخمر هو الموضوع هنا، لكن مصطلح موضوع الحكم في قاعدة ارتباط الحكم بموضوعه أوسع من هذا؛ فالبلوغ شرط في الحكم وقيد فيه، فيكون من مكونات موضوعه وهكذا، ولهذا يجعلون العلاقة بين الحكم وموضوعه أشبه بعلاقة علّية ومعلوليّة، فتخفف تمام القيود مثل البلوغ والعقل ووجود الخمر داخل محل الابتلاء و... يجعل الحكم فعليّاً، أي كأنه دخل حيّز التنفيذ والتنشيط، وحوّل اختلافهم في بعض تفاصيل تعريف الموضوع والمتعلّق، وكلماتهم في هذا المضمار كثيرة؛ للمزيد يراجع: النائيني، محمد حسين: فوائد الأصول، ج1، ص145؛ الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، ج2، مرجع سابق، ص77-78؛ العراقي، ضياء الدين: نهاية الأفكار، ج4، ص389.

مساحةً بملاحظة أنَّ الفهم التاريخي يلامس مِلاك الحكم أو روحه، ما يفسح في المجال للتعميم"[1].

بناءً على ما تقدّم، يبدو الفرق واضحاً بين تاريخيّة السُنَّة وتبعيّة مضمونها لموضوعه، فالتاريخيَّة بحث أسبق من بحث التبعيّة، فما نريده هو أنْ نعرف أساساً، هل إنَّ إصدار الحكم من جانب النبي صلى الله عليه وسلم، والمعصوم عليه السلام كان إصداراً لحكم مرحلي مقيّد بظروفه الزمكانيّة – الزمانيّة والمكانيّة- التي يوجب زوال هذا الحكم أم لا؟

لذا، ففي بحث التبعيّة، يكون الحكم مؤبداً إلى يوم الدين، غاية ما في الأمر أنَّهُ يبقى تابع لموضوعه، فكما يزول الموضوع فإنَّه يزول، وكلّما يعود فإنَّه – أيضاً- يعود تبعاً له، وربما يزول في مكان دون مكان، أو في زمان دون زمان.

ثانياً: هناك فرق بين تاريخيّة السُنَّة وبين النظريات المتصلة بديناميّة التشريع عبر مقولات الحكم الحكومتي أو الولائي[2] للولي الفقيه، أو تدخُّل الحاكم الشرعي في (منطقة الفراغ)، وهي مقولات تفترض أو تنسجم جميعها مع أبديّة السُنَّة وأحكامها ونصوصها، كما تنسجم مع فهمها بعيداً عن السياق التاريخي، وهذا ما يؤكّده الفقه السائد، وحتى لو كان الحديث الشريف أبديّاً غير تاريخي، فيمكن افتراض الحكم الحكومتي أو الولائي[3] للفقيه، وافتراض منطقة الفراغ، وافتراض ما

---

(1) حب الله، حيدر: نظرية السُنَّة في الفكر الشيعي الإمامي، مرجع سابق، ص715.

(2) عُرّف الحكم الحكومتي أو الولائي في الفقه بتعريفاتٍ عدّة: "هو الحكم الصادر من الحاكم من جهة كونه وليّاً وحاكماً"، وكذلك: "هو الحكم الذي شرّعه المعصوم عليه السلام، أو الفقيه، في عصر الغيبة باعتبارهم أولياء الأمر، لا باعتبار النبوّة، أو الإمامة، أو الفقاهة المقتضية لحجيّة الفتوى والحكم". وعُرّف بأنَّهُ: مجموعة الأحكام المؤقّتة الصادرة من الولي، والتي تدور مدار المصالح والمفاسد التي أوجبت تشريع هذا النوع من الأحكام لإدارة المجتمع". وكذلك: "هو حكم يقرره ويجعله ولي المجتمع على أساس مصالح مُحدّدة سلفاً، ولأجل حفظ سلامة المجتمع وتنظيم أموره، ولإقرار العلاقات الصحيحة بين المؤسسات الحكوميّة وغير الحكوميّة في مجالاتٍ متعدّدة"؛ الموسوي، علي عباس: دائرة الحكم الولائي في مفرداته الفقهيّة، مجلة الحياة،ص306؛ شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص164؛ السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص35؛ فخر، علي سادات: العوامل المؤثّرة في تطوّر الفقه، مجلة الحياة، ص210.

(3) إنَّ الأحكام الولائيّة على ثلاثة أنواع، وهي: أ- الحكم الولائي الذي يمثّل فراغاً تشريعيّاً، وكان أمره موكولاً إلى الفقيه الحاكم لتشخيصه، كتحديد حال الهدنة من حال الحرب، ومقدار الجزية على

ذهب إليه الشهيد مطهّري بـ"نظام الفيتو الإسلامي"، وهو تقدّم العنوان الثانوي على العنوان الأوّلي وغير ذلك من الموضوعات؛ لذا، فإنَّ تاريخية السُنّة بحثٌ أسبق، إذ يدرس نصوص السُنَّة ليرى هل هي منحصرة من الأساس بظرفها الزمكاني، أو أنَّها خطاب للجميع؟[1]

ثالثاً: هناك بحوث جديدة تُتداول في الفقه اليوم، وتتحدّث عن ظهور مصاديق جديدة لعناوين في الشرع ترتَّبتْ عليها أحكام، مثل وجوب الوفاء بالعقود الثابتة بنصّ الكتاب الكريم في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ)[2]، فإنَّ ظهور أنواع جديدة لا مثيل لها في ما سبق جعل بعض من الفقهاء، منهم السيد محمد كاظم اليزدي، يعتقدون أنَّ الآية تشمل هذه العقود رغم عدم وجودها عصر النصّ، ما دامت مصداقاً لكلمة (عقد)، فليس المُراد بالعنوان خصوص مصاديقه في ذلك الزمان، بل يشمل مصاديقه المستحدثة غير المسبوقة[3].

بناءً على ما تقدّم، فإنَّ تاريخية السُنَّة مصطلح يدلُّ على معانٍ تختلف عن المعاني التي تدلُّ عليها مقولات تغيّر الموضوعات أو استحداث المصاديق أو دور الزمان والمكان في عمليّة الاجتهاد، أو وجود الأحكام الولائيّة أو الثانويّة، وسواءً أكان التشريع شاملاً لمرافق الحياة برمّتها أم لا، وسواءً أكانت السُنَّة ظنيّة أم يقينيّة.

رابعاً: نماذج تطبيقيّة لتاريخيّة السُنَّة:

وهي محاولة لرصد نماذج متعدِّدة، لكي تخرج من خلالها صورة عن مقولة تاريخية السُنَّة:

أهل الذمّة. ب- الحكم الولائي الذي يدخل في دائرة المباح بالمعنى الأعمّ، كالنهي عن بيع فضل الماء. ت- الحكم الولائي الذي يرفع الحكم الإلزامي الثابت إلى حكمٍ مغاير، كجواز تولي الولاية من قِبل الجائر المحرّمة بالأصل لتحقيق النظام؛ يُنظر: السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص36؛ فخر، علي سادات: العوامل المؤثّرة في تطوّر الفقه، مرجع سابق، ص210.

(1) يُنظر: حب الله، حيدر: نظرية السُنَّة في الفكر الشيعي الإمامي، مرجع سابق، ص716.

(2) سورة المائدة: الآية 1.

(3) اليزدي، محمد كاظم: العروة الوثقى، ج5، ص299.

الأنموذج الأوّل: وهو ما ذهب إليه الشهيد محمد باقر الصدر، إذ يرى بأنَّ الأحكام الصادرة عن المعصوم تنقسم على قسمين: أحدهما، أحكام إلهية ثابتة، والثانية، أحكام حكوميّة إداريّة متحوّلة، والملزم لنا من بين الاثنين هو الأوّل. وفي خطوة لافتة يحاول الصدر أنْ يقدّم معايير لتمييز الروايات ذات النوع الأوَّل عن الثاني، فيعطي مثالاً، وهو مجيء تعبير قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم، منضماً إلى أنَّ ما نهى عنه نقطع بعدم حرمته، إنَّ تعبير (قضى) وأمثاله إلى جانب الخصوصيّة المهمَّة المذكورة يراه محمد باقر الصدر دالاً على تدبيريّة الحكم الوارد في الرواية، وعدم كونه ثابتاً إلهيّاً، أي أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يقله من حيث أنَّه حاكم وقائد المجتمع[1].

إنَّ هذه الخطوة التمييزيّة لعلّها العنصر الأكثر حساسيّة وإثارة في موضوع تاريخيّة السُنّة لدى العقل الشيعي؛ بلّ والإسلامي عموماً، إذ إنَّ هناك خوف من إنفاذ هذه المقولة في فهم النصوصّ الحديثيّة، ومن ثمَّ تقدّيم افتراضات لكلِّ نصٍّ تطيح به لتجعله تاريخياً، الأمر الذي لن يُبقي من الدين عيناً ولا أثراً يُذكر. إنَّ وجود حالة من اللانظام في رصد عناصر إثبات تاريخيّة نصّ وعناصر إثبات إلهيّته وثباته تلعب دوراً كبيراً في استمرار حالة التحفظ إزاء هذه المقولة في الوسط الشيعي، حذراً من ممارسة أشكال من الإفراط غير المنضبط الذي يطيح بالدين ولا يبقي منه شيئاً. لهذا، كانت فكرة الصدر في التمييز بين المنهي عنه، المجمع على حليّته وغيره، لا سيّما مع مجيء كلمة (قضى)، على بساطتها وأوليّتها، متميزة وضروريّة جداً لترشيد هذا المفهوم عمليّاً[2].

الأنموذج الثاني: وهو ما ذهب إليه الشهيد مطهري، إذ يعتقد بالإمكان حلّ التعارض البدوي أحياناً بين النصوص الحديثيّة عِبر إعمال المنهج التاريخي، والمثال الذي يؤكد لنا مقولة مطهري، هي الروايات الواردة في زيارة الإمام الحسين عليه السلام، إذ يرى مطهري إنَّ بعضها يفيد الوجوب في ما يفيد بعضها الآخر الاستحباب، وهذا التعارض بين الوجوب وعدمه يحلّهُ الشهيد مطهري عِبر دراسة ظروف صدور النصوص. ففي بعض من الحقب التاريخيَّة كان التشيّع مُهدداً بالخطر، وكانت زيارة

(1) يُنظر: الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص726-727.

(2) حب الله، حيدر: نظرية السُنَّة في الفكر الشيعي الإمامي، مرجع سابق، ص734.

المرقد تعبيراً عنيفاً عن حضور هذا المذهب، حيثُ كان الأمراء العباسيون يهدفون إلى قلع المراقد من جذورها، لهذا، وجدنا النصوص تؤكد وجوب الزيارة، لا لأنَّها واجبة وجوباً إلهيّاً؛ بل لأنَّ الظرف الزمكاني كان يستدعي وجوبها، وعندما زال هذا الظرف، وجدنا النصوص تفيد الاستحباب، وبهذا الفهم التاريخي يرتفع التنافي المُتوهّم بين نصوص زيارة الإمام الحسين عليه السلام[1].

الأنموذج الثالث: وهو ما ذهب إليه السيد الخميني في تاريخيّة مصطلح النواصب الذي ترتبت عليه أحكام متعدِّدة في الفقه الإمامي، إذ يرى السيد الخميني أنَّ النواصب لا تُطلق على مطلق من نصب وعادى أهل البيت عليهم السلام؛ بلّ على من نصب وصدق عليه الانتماء إلى تلك الفرقة، وحيث كانتْ تلك الفرقة قد انقرضتْ اليوم في العالم الإسلامي، إذاً فهذا العنوان لا أثر له اليوم، نعم لو عاد وتجدَّد أمر تلك الفرقة لعادتْ الأحكام مترتبةً عليها[2].

الأنموذج الرابع: وهو ما ذكره العلّامة السيد محمد حسين فضل اللـه في اشتراط الرؤية في الهلال، إذ لم يكن سوى تعبير عن ضرورة تحصيل اليقين بدخوله الشهر، وحيث تطوّرت العلوم الفلكيّة والحسابيّة اليوم صار بالإمكان معرفة دخول الشهر من دون حاجة للرؤية؛ وعليه، فلا معنى للأخذ بنصوصّ الرؤية لأنَّها جاءتْ في سياقها الزماني فتبقى حجّة، لكنها ليست الطريق الوحيد للعلم بدخول الشهر القمري[3].

الأنموذج الخامس: أمّا العلّامة محمد مهدي شمس الدين فيرى بأنَّ الروايات التي تنهى عن تلقِّي الركبان والقوافل التجاريّة خارج المدينة قبل أنْ تصل إليها؛ إنَّما تريد أنْ تمنع عن حالة خاصّة كانتْ موجودة تاريخيّاً وهي: أنَّ بعض من التجّار كان يبلغه قرب مجيء قوافل التجارة، فكان يستعجل الوصول إليها خارج البلد كي يشتري البضائع منها بسعرٍ أقل، وذلك عندما لا تكون القافلة على معرفةٍ بأسعار السوق داخل المدينة، فليس الحرام في هذه الروايات مطلق تلقِّي الركبان؛ بلّ ذاك

---

(1) مطهّري، مرتضى: مجموعة الأعمال الكاملة، ج21، ص296.

(2) الخميني، روح الله: كتاب الطهارة، ج3، ص457.

(3) فضل الله، محمد حسين: الندوة، ج4، ص569.

الذي كان متعارفاً بين العرب، وهو حالة الجهل بالسوق، إذ يلزم منه إضرار القافلة، وربّما احتكار البضائع.

وفي السياق ذاته، يرى العلّامة شمس الدين بأنَّ روايات الحثّ على تناول الملح قبل الطعام ليست سوى حكم خاصّ بالوضع في المناطق الحارّة آنذاك، حيثُ كان الجسم بحاجةٍ إلى أملاح بسبب الحرّ الشديد، وإلاَّ فهذا الحكم لا يشمل اليوم شمال الكرة الأرضيّة؛ بلّ قد يسبب لهم ضرراً، فملاحظة طبيعة السائلين ومناطقهم وظروفهم تلعب دوراً في فهم الحديث الشريف ودائرته[1].

الأنموذج السادس: يذهب فريقٌ من الفقهاء إلى اعتبار الروايات التي تحصر حرمة الاحتكار بستةِ أشياء منها: التمر والزبيب؛ تعبيراً عن الشيء المُحتاج إليه في المجتمع، إذ كانت هذه الأشياء تمسُّ معاش المسلمين آنذاك، أمّا وقد تغيّر الحال، فإنَّ حرمة الاحتكار لا تختصّ بها؛ بلّ تعمُّ مطلق الأطعمة، كما ذهب إليه فريقٌ، منهم السيد علي السيستاني، حيث ذهبوا إلى مطلق ما يحتاجه الناس ولو من غير الأطعمة، كما ذهب إلى هذا الرأي العلّامة شمس الدين[2].

(1) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص91.

(2) المنتظري، حسين علي: أندر باب الاجتهاد، ص40؛ شمس الدين، محمد مهدي: الاحتكار في الشريعة الإسلاميَّة، ص106؛ السيستاني، علي: منهاج الصالحين، ج2، ص19.

المبحث الثاني

مصادر المعرفة الفقهيّة غير النصيّة

كان لمنع كتابة الحديث وتدوينه مضاعفات كثيرة؛ إذ صار الحظر سبباً لضياع قسم كبير من السُنة النبويّة، لا سيّما في ما يتعلّق بالأحكام والآداب، وحلّتْ مكانها أحاديث اختلقها متأسلمة أهل الكتاب، من قبيل: كعب بن ماتع الحميري(ت34هـ)، الذي وصفه بعضهم بأنَّهُ من أوعية العلم، حدّث عنه أبو هريرة، ومعاوية، وغيرهم. ووهب بن منبّه اليماني(ت114هـ)، إذ أكثر النقل عن كتب الإسرائيليّات[1]. وتميم بن أوس الداري(ت40هـ).

لذا، خسر الفقه الإسلامي في هذا المجال أكثر من سائر الموضوعات، فصارتْ نتيجة ذلك أنَّهُ لم يُدوّن من الحديث النبوي حول الشريعة والأحكام العمليّة إلاَّ قرابة 500 حديث، تمدّها روايات موقوفة لم تثبتْ نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم[2]، وبهذا الصدد يقول محمد رشيد رضا(ت1354هـ): "إنَّ أحاديث الأحكام الأصول خمسمائة حديث تمدّها أربعة آلاف في ما أذكر"[3].

من هنا صار حظر التدوين ذريعة لتوهّم قصور الشريعة عن تبيين أحكام قسم من الموضوعات الموجودة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، أو المُستجدّة بعده.

لذا فإنَّ منع تدوين الحديث من أسباب ظاهرة فقدان النصّ في قسمٍ كبير من الموضوعات الاجتماعيَّة، ولو لم يكن هناك حظر عن تدوينه لما التجأ الفقهاء إلى قواعد وضوابط قلّما يوجد لها رصيد في الكتاب والسُنّة.

---

(1) يُنظر: السبحاني، جعفر: الملل والنِحل، ج1، مصدر سابق، ص60 - 76.

(2) السبحاني، جعفر: أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه، مرجع سابق، ص24.

(3) رضا، محمد رشيد: الوحي المحمدي، ص187.

وعليه، فقد حدث تناقضاً كبيراً عند الفقهاء؛ إذ إنَّهم من جهة يقولون بأنَّ الـلـه سبحانه وتعالى أكمل دينه وأتمّ نعمته؛ ومن جهةٍ أخرى، لم يجدوا حلولاً في الكتاب والسُنّة للموضوعات المُستجدة لِما يتماشى مع تغيّرات الزمان والمكان، بلّ وحتى التي كانتْ موجودة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا ما دفعهم إلى اختراع قواعد وضوابط ليعالجوا ما لا نصّ فيه بتلك القواعد والضوابط، والتي جوهرها انطباعات شخصيّة من الكتاب والسُنّة[1].

كما أنَّ من الأسباب الرئيسة الأُخرى التي أدّتْ إلى ظاهرة عدم النصّ بالإضافة إلى منع التدوين؛ هو الابتعاد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، الذين هم حفظة سننَّ الـلـه، وعيبة علمه، ونقلة حديثه، مع إنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم حثّ على الرجوع إليهم، إذ جعلهم قرناء الكتاب وأعداله، وقد شبّههم بسفينة نوح التي منْ ركبها نجا، ومنْ تخلّف عنها غرق وهوى، وبذلك عالج الرسول صلى الله عليه وسلم مشكلة النصّ بأمر الرجوع إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام ليغترف المسلمون من معينهم الصافي بعد الصدور عن الكتاب والسُنّة، ولكي لا يتوهّم الغافل "أنَّ الكتاب والسُنَّة غير مستوعبين لأحكام المواضيع ومتطلّبات العصر الحديث، وأنَّهُ لا محيص للمسلمين إلاَّ التطفّل على موائد الغربيين والأخذ بالقوانين الوضعيّة"[2].

إنَّ دعوى بعض من الباحثين؛ ومنهم الأستاذ السبحاني، من أنَّ السُنّة النبويّة لا تتجاوز عن خمسمائة حديث ناشئ؛ إنَّما هي مع غض النظر على ما رواه أصحاب الصِحاح والسننّ، فلم يتجاوز مسندها عن خمسمائة حديث تمدّها أربعة آلاف (موقوفة)، وأمّا إذا ضُم إليها ما روي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في عامّة المجالات؛ فربّما يبلغ عدد ما روي عنهم عليهم السلام) في حقل الأحكام والأخلاق ما يربو على خمسين ألف حديث، وعندئذٍ يصبح ما لا نصّ فيه شيئاً قليلاً يمكن استخراج أحكامه من النصوص الموجودة، وذلك لأنَّ التشريع لا يمكن أنْ يتعرّض لكلِّ موردٍ جزئي أو واقعة خاصّة تندرج تحت ضوابط كليّة[3].

(1) السبحاني، جعفر: أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه، مرجع سابق، ص24.

(2) المرجع نفسه، ص25.

(3) لقد أُلّف بهذا الصدد كتاب (جامع أحاديث الشيعة) الذي ألّفته اللجنة العلميّة تحت إشراف المرجع الديني آقا حسين البروجردي، ونُشر في ثلاثين جزءاً، وقد بلغ عدد أحاديثه قرابة خمسين ألف حديث، ولو حُذفتْ منه الأحاديث المكررة لكان في ما بقي غنى وكفاية؛ يُنظر: السبحاني، جعفر: أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه، المرجع نفسه، ص26 - 27.

كما لا ننسى؛ أنَّ السياسة الزمنيّة كانتْ إحدى الدواعي التي أدّتْ إلى بلورة ظاهرة عدم النصّ، إذ حالتْ بين الأمّة وأئمّة أهل البيت عليهم السلام، فجعلتْ المنح والمراتب لمَن هو دونهم في العلم والفضل من أجل تحقيق مآربهم وطموحاتهم السياسيَّة؛ بلّ صار الرجوع إلى العترة في أغلب الأحيان عملاً إجرامياً يؤاخذ المراجع عليه في بعض من الموارد.

لقد تطوّرت العلوم ونمتْ في سياق محاولة الإنسان لحلّ المشكلات التي كانتْ تواجهه في حياته العمليّة اليوميّة، أو في حياته العلميّة، إذ كانت تظهر للإنسان المشكلة فتثير فيه فضول البحث عن حلٍّ لمعالجتها، من هنا، عبّر علماء المنطق المسلمين بقولهم إنَّ العلم هو حاصل حركة الذهن بين المعلوم والمجهول. لذا، فإنَّ علم الفقه ليس بدعاً بين العلوم؛ فهو أيضاً مجموعة من المحاولات المتراكمة لحلِّ معضلات كانتْ تعترض طريق المكلّف للوصول إلى الحكم الشرعي، سواءً أكان ذلك في حياته اليوميّة، أم حياته العمليّة. من هنا، أخذ علم الأصول على عاتقه مهمة البحث الفقهي، والتعامل مع الأدلة الشرعيَّة من أجل التوصّل إلى الحكم الشرعي[1].

وعليه، فقد بدأ – أيّ علم الأصول- البحث الفقهي لمعرفة الأحكام الشرعيَّة للوقائع التي يتوقّع المكلّف وجود حكم شرعيّ يتعلّق بها. وهذه الأحكام تستند إلى أدلة شرعيَّة، وهذه الأدلّة بطبيعة الحال تقسم إلى قسمين: أحدهما الأدلّة النصيّة، وهي القرآن الكريم والسُنة النبويّة، وقد تقدّم الكلام عنهما في هذا الفصل. والقسم الثاني، وهي الأدلّة غير النصيّة، وهي التي سوف نشرع بالكلام عنها هنا.

وعلى الرغم من الأهمية الكبرى التي تحظى بها المصادر غير النصيّة؛ إلّا أنَّ بعضاً من المسلمين لا يرى أهميّة لهذه المصادر في عمليّة الاستنباط الفقهي، ومنهم من ينكرها أصلاً، وغيرهم على العكس من ذلك، ومنهم من يقدّمها حتى على المصادر النصيّة[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص27.

(2) يُنظر: الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم: الملل والنحل، مصدر سابق، ص101.

بناءً على ما تقدّم، نودّ الإشارة إلى أنَّ من مسلّمات منهج البحث العلمي المعتادة، قبل الولوج في أي موضوع لا بدّ له من التعريف بالموضوع والكشف عن ماهيّته؛ من هنا، قد تُطرح تساؤلات عدّة على طاولة البحث، ومفاد هذه التساؤلات:

على ماذا تشتمل المصادر غير النصيّة؟ وهل لهذه المصادر أهميّة في عملية الاستنباط الفقهي؟ وعلى ماذا يستند عليه منكريّ هذه المصادر؟ وإذا كانت لهذه المصادر أهمية تُحسب، فإلى أي مدى يمكن مجاراة هذه المصادر؟ والأهم من ذلك كله، لا بدّ من الكشف عن طبيعة العلاقة الموضوعيّة بين هذه المصادر من جهة، وبين الزمان والمكان والاستنباط الفقهي من جهةٍ أخرى؟

المطلب الأوَّل: المصادر العقليّة

أوّلاً- مفهوم العقل:

1 - العقل لغةً:

لقد ذُكرتْ للعقل معانٍ في اللغة، منها: "الحجى، واللب، والفهم، والعلم، والتثبّت في الأمور والحسبة، والذي يجمع بين هذه المعاني هو المعنى الأخير"[1].

كما أنَّ له معانٍ أخرى: الحجر والنهي ضد الحمق، والعقل التثبت من الأمور. وسُمي العقل عقلاً لأنَّهُ يعقّل صاحبه عن العدول[2].

وكذلك، فإنَّ ما يدلُّ عليه بحسب ما ذكره ابن فارس(ت395هـ) في معجمه: "العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مضطرد، يدلُّ عظمه على حبسه في الشيء أو ما يقارب الحبسة، ومن ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل"[3].

والعقل هو "تلك الأداة المدركة لذاتها ولغيرها، فالإدراك هو خاصية العقل ووظيفته الجوهرية[4]. كما أنَّهُ: قوة مفكّرة وموجودة له القدرة على الإدراك، والحركة، وطلب الحقيقة"[5].

(1) ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، ص672.

(2) ابن منظور، جمال الدين محمد: لسان العرب، ج11، مصدر سابق، ص458 - 462.

(3) ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ص672.

(4) محمد، يحيى: جدليّة الخطاب والواقع، مرجع سابق، ص30.

(5) سروش، عبدالكريم: العقل والحرية، ص31.

2 - العقل في القرآن الكريم:

لو استقرأنا الآيات القرآنية الكريمة لا نجد فيها استخداماً للعقل سوى بصيغة الفعل:

قال تعالى:(أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ)[1].

قال تعالى: (كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللـهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)[2].

قال تعالى: (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ)[3].

قال تعالى: (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ)[4].

3 - العقل اصطلاحاً:

تختلف التعريفات الاصطلاحيّة من علمٍ إلى آخر، وقد تنوّعت هذه التعريفات المُصطلحة للعقل، منها: "كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي"، أو بعبارةٍ أخرى: "كل قصيّة عقليّة يتوصل بها إلى الحكم القطعي بالحكم الشرعي"[5].

ومنها: "هو عبارة عن جملةٍ من العلوم مخصَّصة متى حصلتْ في المكلّف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلّفط"[6].

4 - العقل وإشكاليّة عدم النصّ عند المدارس الإسلاميَّة:

أ- مذهب الإماميَّة:

لقد خضع الدليل العقلي عند المدرسة الإماميَّة لتفسيراتٍ عدّة، إذ فسّره المحقّق الحلي بأنَّهُ على قسمين: أحدهما، ما يتوقف فيه على الخطاب؛ والثاني، ما

(1) سورة البقرة: الآية44.

(2) سورة البقرة: الآية 242.

(3) سورة العنكبوت: الآية 43.

(4) سورة الملك: الآية 12.

(5) المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، ج2، مرجع سابق، ص477.

(6) الهمداني، أبو الحسن عبد الجبار: المُغني في أبواب التوحيد والعدل، ج11، ص375.

ينفرد العقل بالدلالة عليه، وفسّره بعضهم بالبراءة الأصليّة والاستصحاب[1]. وفسّره آخرون على الاستصحاب، في حين ذهب آخر إلى تفسيره بلحن الخطاب وفحواه ودليله[2]، مضافاً إلى وجوه الحُسن والقبح[3].

ويذهب الشهيد الأوَّل إلى ما ذهب إليه المحقّق الحلي، ويزيد على ذلك ثلاثة أخرى، وهي مقدمة الواجب ومسألة الضد، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار. كما ذكر أربعة أقسام في القسم الثاني من أقسام الدليل العقلي على ما ذكره المحقّق الحلّي وأربعة أخرى، وهي: البراءة الأصليّة وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقلّ عند الترديد بينه وبين الأكثر والاستصحاب[4].

وقد ذكر الشيخ المظفر بأنَّ ما قصده المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي لم يكن ظاهراً، حتى إنَّ الكثير منهم لم يذكره من الأدلّة، أو لم يفسّره، أو فسّره بما لا يصلح أنْ يكون دليلاً في قِبال الكتاب والسُنَّة النبويّة، ثمَّ ذكر أنَّ الشيخ المفيد(ت413هـ) في رسالته الأصوليّة المُلخصة من الشيخ أبو الفتح محمّد بن علي الكراجكي (ت449هـ)، لم يذكر الدليل العقلي من بين أدلّة الأحكام؛ بلّ قال إنَّ أصول الأحكام ثلاثة: الكتاب والسُنّة النبويّة، وأقوال الأئمّةعليهم السلام، ثمَّ ذكر أنَّ الطرق الموصلة لها ثلاثة، وهي: اللسان، والأخبار، وأوّلها العقل[5].

إنَّ أوّل تصريح من الأصوليين بالدليل العقلي؛ هو ما ذكره ابن ادريس الحلّي، إذ قال: "فإذا فُقدتْ الثلاثة – يعني الكتاب والسُنة، والإجماع - فالمعتمد عند المحقّقين التمسّك بدليل العقل فيها"[6]. وبسبب عدم وضوّح المقصود من الدليل العقلي، فقد ألقى الإخباريون من الإماميَّة باللائمة على الأصوليين بأخذهم العقل

---

(1) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص159.

(2) المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، ج2، مرجع سابق، ص476.

(3) الحلّي، نجم الدين أبو القاسم: المعتبر في شرح المختصر، ج1، ص13.

(4) العاملي، محمد بن مكي: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج1، ص52 - 53.

(5) البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص77.

(6) الحلّي، ابن ادريس: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ج1، ص46.

حجّة على الحكم الشرعي، وفي ذلك يقول المحقّق الكركي(ت937هـ): "الأدلّة عندنا: الكتاب والسُنّة لا غير. وعند المتأخرين: هما مع الإجماع ودليل العقل"[1].

وقال بعض من الأصوليين: "عدم جواز الاعتماد على شيءٍ من الإدراكات العقليّة في إثبات الأحكام الشرعيَّة"[2].

إنَّ أكثر ما يدعم الرأي الذي يذهب إلى عدم وضوّح المقصود من الدليل العقلي عندهم، هو ما ذكره العلّامة يوسف البحراني في دليل العقل، إذ قال: "وفسّره بعضهم بالبراءة الأصليّة، والاستصحاب، وآخرون قصروه على الثاني، وثالث فسّره بلحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصليّة والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب، واستلزم الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاصّ، والدلالة الالتزاميّة"[3].

بناءً على ما تقدّم، يتَّضح أنَّ الذي يصلح أنْ يكون مراداً منه مقابل الكتاب والسُنَّة، في حالة انعدام النصّ، هو "كل قضية عقلية يُتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي"[4]، لا سيّما أنَّ غير واحد من الباحثين قد اعتبر هذا التعريف هو المناسب للدليل العقلي.

كما أنَّ المُتعارف بين الأصوليين في أبحاثهم بالتعبير بـ(حكم العقل)، وهو تعبيرٌ قد يُوهم أنَّ العقل مشرّع للأحكام؛ وهذا غير مرادهم قطعاً، لأنَّ المتسالم عليه بين المسلمين أنَّ الحاكم والمشرّع هو الله تعالى، ولا شريك له في التشريع كما هو الحال بالنسبة للتكوين[5]. لذا، فإنَّ ما يقصدونه بهذا التعبير هو كون العقل مدركاً لحكم الشيء، والواقعة عند الله، فما يُسمى بـ"حكم العقل"؛ إنَّما هو تسامحاً، إذ هو في الحقيقة "إدراك العقل"، وما يُسمى بـ"أحكام عقليّة"؛ هو في الحقيقة

---

(1) الكركي، حسين بن شهاب الدين: هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، ص258.

(2) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص284.

(3) البحراني، يوسف: الحدائق الناضرة، ج1، مرجع سابق، ص40 - 41.

(4) المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، مرجع سابق، ص477.

(5) يُنظر: شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص29.

"مدركات عقليّة"، وقد صرّحوا بذلك في أبحاثهم، ويتفق عليه الإماميَّة، والأشاعرة، والمعتزلة[1].

كما قُسم العقل في هذه المدرسة إلى قسمين هما:

الأوّل- العقل النظري:

والمقصود به "هو المدرك للواقعيّات التي ليس لها تأثير في مقام العمل إلاَّ بتوسط مقدمة أخرى"[2]، وذلك مثل: إدراك وجود الـلـه المستتبع للأثر بتوسط حق المولوية.

إنَّ المدركات في هذا القسم، هي في باب الحُسن والقبح، ولها معنيان[3]:

المعنى الأوّل: الحُسن بمعنى الملاءمة للطبع، والقبح بمعنى عدم الملاءمة للطبع، ومثاله نقول: هذا المنظر حسن، أي ملائم للطبع، وذلك المنظر قبيح، أيّ غير ملائم للطبع. وهذا المعنى يعود في الحقيقة إلى معنى اللذة والألم.

المعنى الثاني: الحُسن بمعنى الكمال والقبح بمعنى عدمه، مثل: العلم حسن، والجهل قبيح.

الثاني- العقل العلمي:

وهو "ما تكون مدركاته مستتبعة لموقف عملي ابتداءً دون الحاجة لتوسط مقدمة أخرى"[4].

ب - المذاهب الإسلاميَّة الأُخرى:

ليس بين المذاهب الفقهيّة من أطلق العقل للكشف عن التشريع صراحةً غير مذهب الإماميَّة الاثني عشريّة، ومثله ما يُنسب إلى بعض من المعتزلة[5]، وقد استقرأ نجم الدين الطوفي أنَّ أدلة الشرع بين العلماء تنحصر بتسعة عشر باباً القليل منها مُتفقٌ

(1) الآمدي، سيف الدين علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، مصدر سابق، ص72 - 73.

(2) الهاشمي، محمود: بحوث في علم الأصول، ج4، مرجع سابق، ص120.

(3) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص30.

(4) صنقور، محمد: المعجم الأصولي، ج2، مرجع سابق، ص226.

(5) عدد الباقلاني أصول الأدلة، وحصرها بخمسة، وكان منها: أصل العقل، والقياس، والاجتهاد فضلاً عن الكتاب والسُنَّة؛ يُنظر: الباقلاني، أبو بكر: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص19 - 20؛ محمد، يحيى: جدليّة فهم الدين والواقع، مرجع سابق، ص11.

عليه، وأغلبها موضع اختلاف بين الأخذ والرد، وليس بين هذه الأدلة المطروحة عنوان خاص باسم العقل، فهي عبارة عن: الكتاب والسُنَّة، وإجماع الأمّة، إجماع أهل المدينة، القياس، قول الصحابي، المصلحة المرسلة، الاستصحاب، البراءة الأصلية، العوائد– العادات، الاستقراء، سد الذرائع، الاستدلال، الاستحسان، الأخذ بالخلاف، العصمة إجماع أهل الكوفة، إجماع العترة وإجماع الخلفاء الأربعة[1].

إنَّ الاتجاه الغالب عند العامّة هو حصرهم التشريع في النصوص من دون العقل، لأنَّ العقل برأيهم لا يمكنه إدراك أدلة الأحكام بذاته[2]، غير أنَّ هناك مَن شذَّ عن هذا الرأي، منهم: العز بن عبد السلام الذي يرى أنَّ مصالح الدنيا كلها تُعرف بالعقل من خلال الضرورات، والتجارب، والعادات، والظنون المُعتبرة، وذلك خلاف مصالح الآخرة التي لا تُدرك إلّا بالشرع؛ لذا، فقد قال: "مَن أراد أنْ يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أنَّ الشرّع لم يرد به، ثمَّ يبني عليه الأحكام، فلا يكاد يخرج حكم منها عن ذلك إلاَّ ما تعبّد به عبادة ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته"[3].

كما أنَّ أبا حامد الغزالي وضع عنوان العقل ضمن أصول الأدلّة الفقهيّة، وهي – عنده - عبارة عن الكتاب والسُنَّة والإجماع، مضافاً إليها دليل العقل، والاستصحاب، الدالين على براءة الذمّة في الأفعال قبل ورود السمع[4].

إنَّ موقف أهل السُنَّة يتَّسق مع نظريّة الحُسن والقبح الشرعيين التي يميل إليها أغلبهم، كما عليه التفكير الأشعري، سواءً لدى المتقدمين منهم أم المتأخرين[5].

---

(1) الطوفي، نجم الدين: رسالة في رعاية المصلحة، نُشرت خلف كتاب: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نصّ فيه لعبد الوهاب خلّاف، ص109-111.

(2) سويلم، طه يس: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الأصول إلى علم الأصول، ج1، ص29.

(3) محمد، يحيى: جدليّة فهم الدين والواقع، مرجع سابق، ص13.

(4) الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، ج1، مصدر سابق، ص100.

(5) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص166.

لذا، فإنَّ الشافعي في رسالته لم يعطِ أي دور مميَّز للعقل في التشريع والاكتشاف في حالة عدم النصّ؛ وإنَّما يعمل بالقياس، إذ يقول: "ليس لأحدٍ أبداً أنْ يقول: في شيءٍ حلّ، ولا حرم، إلاَّ من جهة العلم؛ ووجهة العلم الخبر في الكتاب، أو السُنَّة، أو الإجماع، أو القياس"[1]. وكذلك قوله: "العلم طبقات شتى... ولا يُصار إلى شيءٍ غير الكتاب والسُنَّة، وهما موجودان، وإنَّما يُؤخذ العلم من أعلى"[2].

إنَّ المدارس الفقهيّة السُنّيّة ترجِّح العمل بالنصّ إنْ وُجد، حتى إذا لم يرق إلى درجة أقوى من الظن، سواءً من جهة الصدور أم الدلالة، وهذا الأمر ينطبق أيضاً على مَنْ يعترف صراحةً بمبدأ العقل في استكشاف الحكم الشرعي، إذ لا يرى له مرجعيّة تُقدّم على مرجعية النصّ "رغم ما يعتري النصّ من مشكلٍ عامّ إفادته العلم واليقين في الغالب، خاصة الحديث منه، حيث أنَّ هناك مشاكل في قضايا السند والزيادة والنقصان والمتن. كما عند المذهب الإمامي الاثني عشري التي تعدّ العقل المصدر الأخير من مصادر التشريع الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل"[3].

ج- حجيّة الدليل العقلي:

يذكر الشهيد محمد باقر الصدر بأنَّ "هناك نزاعين حول مشروعيّة استخدام الأدلّة العقليّة في مجال استنباط الأحكام الفقهيّة: أحدهما، النزاع بين الإماميَّة وغيرهم حول الدليل العقلي الظنّي، كالقياس، والإستحسان، والمصالح المرسلة، ونحو ذلك؛ والذي بنى جمهور العامّة على حجيّته. وقد أجمع الإماميَّة – تبعاً لأئمتهم عليهم السلام- على عدم التعويل على ذلك.

والثاني: نزاع الإماميَّة أنفسهم في مشروعيّة استنباط الأحكام الشرعيَّة عن الأدلّة العقليّة القطعيّة، وقد ذهب المشهور إلى صحة ذلك، وذهب الإخباريون إلى عدم حجيّتها"[4].

---

(1) الشافعي، أبو عبد اللـه محمد بن أدريس: الرسالة، مصدر سابق، ص39.

(2) الشافعي، أبو عبد اللـه محمد بن أدريس: الأم، ج7، ص250.

(3) المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، مرجع سابق، ص473.

(4) الهاشمي، محمود: بحوث في علم الأصول، ج4، مرجع سابق، ص119.

ويتّخذ الكلام حول الأدلّة العقليّة ثلاثة جوانب، وهي[1]:

الجانب الأوّل: الضيق في عالم الجعل للحكم بنحو لا يشمل العالم به بالدليل العقلي، كما لو أُخذ العلم بالجعل الحاصل من الدليل السمعي[2] في موضوع الجعل، أو في صورة أخذ العلم بالجعل الحاصل من الدليل العقلي بالجعل في موضوع المجعول.

الجانب الثاني: دعوى قصور الدليل العقلي بلحاظ كاشفيّته؛ بمعنى أنَّهُ لا يصلح لتكوين اليقين بالحكم الشرعي، ولعلَّ هذا هو المناسب إذا ما لاحظنا ظاهر جملة من كلمات المحدّثين[3].

الجانب الثالث: دعوى قصور الدليل من حيث المنجّزيّة والمعذّريّة، بعد الفراغ من عدم قصور كاشفيّته، وعدم ضيق الجعل في المقامين السابقين، بدعوى نهي الشارع عن اتّباعه[4].

بناءً على ما تقدّم، نجد أنَّ هناك من ينفي حجيّة العقل أصلاً، ومنهم من يراه قاصراً، بمعنى له الشأنيّة، إلاَّ أنّ ثمّة مانعاً يحول دون ذلك.

وأمّا من ذهب إلى حجيّته؛ فيرى أنَّ الدليل العقلي يوجب القطع بحكم الشارع، وليس بعد القطع حجة، إذ ترقى إلى القول: "هل تثبت الشريعة إلاَّ بالعقول؟ وهل يثبت التوحيد والنبوّة إلاَّ بالفعل؟.. إنَّ التشكيك في حكم العقل سفسطة"[5].

وأمّا ما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، نحو: "إنَّ دين اللـه لا يُصاب بالعقول"[6].

---

(1) الهاشمي، محمود: بحوث في علم الأصول، ج4، مرجع سابق، ص121- 147.

(2) ويُقصد بالدليل السمعي: هو اللفظي المسموع، وفي عرف الفقهاء :هو الدليل الشرعي؛ أيّ الكتاب والسُنّة، والإجماع، والاستدلال. وأمّا في عُرف المتكلمين، فإنَّهم إذا أطلقوا الدليل السمعي، فلا يريدون به غير الكتاب، والسُنَّة، والإجماع قاله الآمدي؛ الآمدي، سيف الدين: أبكار الأفكار في أصول الدين، ج1، ص55.

(3) الإستربادي، محمد أمين، (ت1028هـ): الفوائد المدنيّة والشواهد المكيّة، ص91.

(4) الهاشمي، محمود: بحوث في علم الأصول، ج4، مرجع سابق، ص119.

(5) المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، مرجع سابق، ص481.

(6) المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، ج2، مصدر سابق، ص303.

فقد ورد أيضاً في قِبال ذلك عنهم عليهم السلام: "إنَّ الـلـه على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأمّا الظاهرة، فالرسل والأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول"[(1)].

ومن أجل حلّ هذا التعارض بين هاتين الروايتين، يمكن القول بأنَّ: "المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها، في قِبال الاعتماد على القياس والاستحسان؛ لأنَّها واردة في هذا المقام، أيّ إنَّ الأحكام، ومدارك الأحكام لا تُصاب بالعقول بالاستقلال؛ فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها؛ لأنَّها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي"[(2)].

بناءً على ما تقدّم، يتّضح لنا بأنَّ العقل دليلٌ مُعتبر، إلاَّ أنَّهُ غير مستقل؛ لذا، فإنَّ الأصوليين يعتبرون العقل مصدراً رابعاً للتشريع بعد الكتاب، والسنة، والإجماع، وأنَّ له القابليّة لإدراك الأحكام الكليّة الشرعيَّة الفرعيّة بتوسط نظرية التحسين والتقبيح العقليين مثلاً، ولكن على سبيل الموجبة الجزئية، أو عدم قابليته لإدراك جزئياتها وبعض من مجالات تطبيقها، لعجزه عن إدراك الجزئيات، وكذلك عدم إدراكه وحده لكثير من الأحكام الكليّة: كالعبادات وغيرها؛ لعدم ابتناء ملاكاتها - على نحو الموجبة الكليّة- على ما كان ذاتياً من معاني الحُسن والقبح[(3)].

د- أثر الزمان والمكان في الحكم العقلي:

يُقسم العقل – كما أسلفنا – إلى عقل نظري، وعقل عملي؛ كما أنَّ علماء الأصول قد قسّموا البحث في الدليل العقلي إلى حقلين، وهما: حقل المستقلات العقليّة، حيث يستقل العقل وحده بالكشف عن الحكم الشرعي، وحقل المستقلات غير العقليّة، إذ إنَّ المدركات العقليّة تنضم إلى الحكم الشرعي لتكشف عن حكمٍ شرعي آخر.

إنَّ ما يتفق عليه العقلاء قضيتين أساسيتين من سنخ العقل النظري: الحُسن والقبح، وما يستتبع كلاهما من جلب المصلحة ودفع المفسدة، غير أنَّ الحُسن والقبح إنَّما في عالم المثال، وبعبارةٍ أخرى، إنَّ كليهما مفهومان عقليان مرتكزان في

---

(1) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، ج1، مصدر سابق، ص16

(2) المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، مرجع سابق، ص483.

(3) يُنظر: الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص300.

عالم الوجود لا في عالم الوجدان، وهنا تأتي مهمة الفقيه الحاذق وتجاربه وممارساته الجادّة ومرتكزاته وقبلياته المعرفيتان؛ غير أنَّ هناك ثمّة إشكال يُثار هنا؛ مفاده: إنَّ مفاهيم المصلحة والمفسدة والنفع والضرر لا يمكن أنْ تكون مفاهيم عقليّة وأوليّة بحالٍ من الأحوال، وهذه من الإشكالات العقليّة التي يمكن أنْ تُطرح؟

ويمكن أنْ نعزو ذلك إلى أنَّ هذه المفاهيم لا تتحدّد في دائرة العقل الأوّلي البديهي، فما لم تتشكّل لدى الكائن الإنساني مجموعة من التجارب والمعطيات، فليس له أنْ يحدّد الصالح والفاسد والنافع والضار، وإنَّما تأتي هذه المفاهيم في طول المعايشة والتماس مع المعطيات البعدية، وعندما يضع المشرّع أحكامه على أساس المصالح والمفاسد، فسوف يبني ذلك على الأحكام العمليّة التي تنظر للأفعال في دائرتها الخارجيّة، وليس بمعزلٍ عن التدافعات الحاصلة في هذا العالم[1].

كما ترتكز أهمية العقل في فهم النصوص الدينيّة وأثر الزمان والمكان على ذلك، والحكم على المسائل وفق الوجه الصحيح الذي يبتني على العقل لما له من أهميّة في فهم هذا المصدر ومعرفته فيثمر نضجاً في عمليّة فهم النصوص الدينيّة، فيمكن للعقل الحصيف أنْ يُعطي الفقيه منهجاً متكاملاً يضبط عملية الاستنباط وعدم الرجوع إلى اجتهادات السلف والنصوصّ البعيدة كلّ البُعد عن العقل.

وبالتالي، فإنَّ الحُسن والقبح – كما أشرنا سلفاً - مدركان عقليان يخضعان إلى حكم العقل، فتارة يكون الحُسن مثلاً في زمن من الأزمان، أو في مكان معين، هو راجح عند العقل، فيأتي الفقيه ليبني استنباطه على ضوء ذلك الحُسن فيحكم برجحانه؛ وتارةً أخرى، إنَّ ذلك الحُسن ذاته في زمانٍ ومكانٍ مختلفين، يكون غير راجح عند العقل، فيأتي الفقيه ليضع استنباطه على عدم الرجحان، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومثال ذلك: ما ذهب إليه المتقدمون من فقهائنا في الحكم بقبح واستهجان، الزواج بنساء الأكراد، وقد أعزوا ذلك إلى أنَّ الأكراد هم ضربٌ من الجن، في حين أنَّ المتأخرين من الفقهاء قد ذهب إلى عكس ذلك تماماً[2].

---

(1) العسر، ميثاق طالب: العقل العملي في علم أصول الفقه وجذوره الكلاميّة والفلسفيّة، ص279.

(2) الحلّي، الحسن جمال الدين بن المظهر: منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ج2، ص1003.

ولو دققنا في الأمر، نجد أنَّ المتقدمين من الفقهاء قد بنوا هذا القبح والاستهجان في الزواج بالنساء الأكراد على مناط نقلي مستفاد من النصّ أعلاه – أنَّهم ضربٌ من الجن- وبنوا عليه فتواهم، في حين أنَّ المتأخرين من الفقهاء قد رفضوا هذا التبرير، ذلك لأنَّهُ لا يستند على أساس عقلي، وهذا يرجع إلى تطوّر العقليّة الفقهيّة والنضج في التعامل مع المسائل في زمان المتأخرين عنه في زمان المتقدمين.

إنَّ منشأ القول بحسن القضايا الخارجيّة وقبحها بحسب اختلاف الزمان والمكان يعود إلى مدرستين، هما[1]:

الأولى: مدرسة الاعتبار والمواضعة، وأهمّ أعلام هذه المدرسة الشيخ محمد حسين الأصفهاني، والشيخ محمد رضا المظفر.

والثانية: هي المدرسة العقليّة التي يُعدّ محمد كاظم الخرساني من أبرز أعلامها.

بناءً على ما تقدّم، يتّضح لنا جلياً بأنَّ العقل ثابت في كلّ زمان ومكان، واختلاف الأشخاص والأحوال، ولكن الذي يتغيّر تبعاً لتغيّر الزمان والمكان هي المدركات العقليّة (المعقولات)، فتارة نجد أنَّ العقل يحكم بحُسن فعل من الأفعال في زمانٍ ما، لتأتي العقليّة الفقهيّة في زمان لتبتني عليها عمليّة الاستنباط فتحكم بحُسنها، وتارةً نجدّ أنَّ العقل يحكم بقبح ذلك الفعل نفسه في زمانٍ ومكانٍ مختلفين، فيبني الاستنباط حكمه بقبح ذلك الفعل.

ثانياً- القياس

1 - مفهوم القياس:

يطلق الأصوليون القياس على ما يُسمى عند المنطقيين بالتمثيل، وهو عندهم: "أنْ ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين، إلى الحكم على الآخر؛ لجهةٍ مشتركة بينهما"[2]. أو هو "إثبات الحكم في حكم جزئي لثبوته في جزئي آخر مشابه له"[3].

---

(1) العسر، ميثاق طالب: العقل العملي في علم أصول الفقه وجذوره الكلاميّة والفلسفيّة، مرجع سابق، ص134-186.

(2) المظفر، محمد رضا: المنطق، مرجع سابق، ص216.

(3) المرجع نفسه، ص216.

وعرّفه الآمدي بأنَّهُ: "الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل"[1].

كما عرّفه الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا بأنَّهُ: "إلحاق شيء بآخر في الحكم الشرعي؛ لاتحاد بينهما في العلّة"[2].

إنَّ التعريف الأخير يقرب من التعريف الثالث، إذ إنَّه تعريفٌ عام يشمل ما هو حجّة في مذهب أهل البيت عليهم السلام، وهو المسمّى بمنصوصّ العلّة، وهو إذا ورد نصٌّ من الشارع في بيان علّة الحكم في المقيس عليه، فإنَّه يصحّ الاكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين، هما[3]: الأوّل، أنْ نعلم بأنَّ العلّة المنصوصة تامّة، يدور معها الحكم أينما دارتْ؛ والثاني، أنْ نعلم بوجودها في المقيس.

وفي الواقع يكون هذا القياس عملاً بالسُنّة، لا عملاً بالقياس مستقلاً؛ لاعتماده على النصّ الشرعي[4]؛ نعم، يبقى أنَّ "نصّ الشارع على علّة الحكم ومِلاكه حالة نادرة جدّاً، ولأجل ذلك نجد العاملين بالقياس يلجأون إلى الظنون والاحتمالات العقليّة لتشخيص علّة الحكم الثابت في الأصل واستنباطها، ثمَّ يقومون بتسرية هذا الحكم إلى موضوعٍ آخر يماثل موضوع الأصل في توفّره على تلك العلّة المستنبطة"[5].

أمّا القياس الذي يُعتمد عليه في الظنون والاحتمالات العقليّة لتشخيص علّة الحكم من غير الاعتماد على نصٍّ؛ كالاعتماد على التشابه بين المقيس والمقيس عليه، أو السبر والتقسيم، فهو القياس الذي لا يؤخذ به عند المدرسة الإماميَّة لورود النهيُّ عنه من قِبل أئمة أهل البيت عليهم السلام، لِما يؤدي إليه من تسرّب الأحكام العقليّة الظنيّة إلى منظومة الأحكام الشرعيَّة، وتقديمها إلى الأمّة على اعتبارها جزءاً من الأحكام الإلهيّة[6].

(1) الآمدي، سيف الدين علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، مصدر سابق، ص190.

(2) الزرقا، مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العامّ، ج1، مرجع سابق، ص79.

(3) المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، مرجع سابق، ص165 - 166.

(4) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، مرجع سابق، ص41.

(5) الهاشمي، علي مطر: مكانة العقل في التشريع، مجلة تراثنا، العدد: 3 - 4، قم، 1425، ص77.

(6) المرجع نفسه، ص78.

لقد ذهب جماعة من غير المدرسة الإماميَّة إلى خلاف ذلك، إذ ذهب الآمدي، وابن الحاجب، وغيرهم إلى القول: بأنَّ القياس دليلٌ مستقل، وهو عين المساواة بين الفرع والأصل في العلّة؛ غير أنَّ الآمدي وإنْ كان أوَّل معتبريّ الاستقلال بالدليليّة للقياس، إلاَّ أنَّه قد اضطرب في كلامه عندما فصّل الأدلّة، إذ قال: "وأمّا القياس، والاستدلال، فحاصله يرجع إلى التمسّك بمعقول النصّ، أو الاجماع، فالنصّ والاجماع أصل، والقياس والاستدلال فرعٌ تابع لهما"[1]، وهذا يدل على عدم استقراريّة قوله في استقلال دليليّة القياس.

كما أنَّ أبا بكر السرخسي(ت490هـ) لا يعتبر استقلاليّة القياس، إذ يقول: "ثمّ إعلم بأنَّ الأصول في الحجج الشرعيَّة ثلاثة: الكتاب، والسُنّة، والاجماع، والأصل الرابع وهو القياس، وهو المعنى المستنبط من الأصول الثلاثة"[2]. في ما ذهب آخرون إلى أنَّ القياس هو عمليّة التسوية بين الأصل والفرع في الحكم، ومؤدّى ذلك: إنَّهُ عمليّة الإستفادة من الدليل، لا الدليل نفسه[3].

إنَّ هذه الفكرة، هي "التي قد تفسّر لنا اعتبار الشافعي القياس مرادفاً للاجتهاد، واعتبار القدماء له؛ بلّ يفسّر لنا سبب تسميته بالرأي حيناً، وبالاستدلال حيناً آخر"[4].

ويذهب أحد الكتّاب المعاصرين من المدرسة السُنيّة في وصف القياس، بأنَّهُ: "أغزر المصادر الفقهيّة في إثبات الأحكام الفرعيّة للحوادث"[5]، معللًا الحاجة إليه في الاستنباط؛ بأنَّ "نصوص الكتاب محدودة ومتناهيّة، والحوادث الواقعة والمتوقّعة غير متناهيّة، فلا سبيل إلى إعطاء الحوادث والمعاملات الجديدة منازلها وأحكامها في فقه الشريعة إلاَّ عن طريق الاجتهاد بالرأي الذي رأسه القياس"[6].

---

(1) الآمدي، سيف الدين علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، مصدر سابق، ص82.

(2) السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد(ت490هـ): أصول السرخسي، ص279.

(3) يُنظر: جمال الدين، مصطفى: القياس حقيقته وحجيّته، ص150.

(4) المرجع نفسه، ص151.

(5) الزرقا، مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العامّ، مرجع سابق، ج1، ص80.

(6) المرجع نفسه، ج1، ص79- 80.

2 - أركان القياس:

لمّا كان القياس في عُرف الأصوليين هو: التسوية في الحكم بين واقعة لا نصّ فيها، بواقعة منصوصٌ عليها؛ لاشتراكهما في العلّة، أو ما يُسمى بعُرف المنطقيين بـ(التمثيل)، فلا بدّ أنْ تتوافر فيه أربعة أركان مقوّمة له، وهي[1]:

أ - الأصل: وهو ما ورد في حكمه نصٌّ، أو إجماع، ويُسمّى بالمقيس عليه والمشبّه به.

ب- الفرع: وهو ما لم يرد بحكمه نصٌّ، ولا انعقد عليه اجماع، وهو ما يُراد إلحاقه بالأصل من حيث الحكم، ويُسمّى بـ(المقيس)، والمشبّه.

ج - حكم الأصل: وهو الحكم الشرعي الثابت بالدليل.

د - العلّة: وهي ما بُني عليه الحكم في الأصل، وبناءً على وجودهما في الفرع يُراد تسويته بالأصل، وهي ما يسمّيها المنطقيون بـ(الجامع). أمّا الحكم الذي يثبت للفرع بواسطة القياس؛ فيُسمّى: نتيجة عمليّة القياس، ومما هو معلوم ومسلّمٌ به، أنَّ النتيجة لا تكون من الأركان؛ بلّ من ثمرتها[2].

كما أنَّ هذه الأركان متسالمٌ عليها عند الأصوليين عدا الأحناف، إذ يرون أنَّ ركنه واحد، وهو: (العلّة)، وأمّا ما عداها من الأصل والفرع، فهي شروط لا بدّ منها لإثبات الحكم[3].

بناءً على ذلك؛ فقد صرّح السرخسي بأنَّ: "ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء، وإنَّما يقوم القياس بذلك الوصف"[4].

---

(1) يُنظر: الكبيسي، حمد عبيد: أصول الأحكام، أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، ص193؛ عبد الرحمن، فاضل: الأنموذج في أصول الفقه، ص107.

(2) يُنظر: المرتضى، أبو القاسم علي بن أبي أحمد: الذريعة في أصول الشيعة، مصدر سابق، ج2، ص669؛ زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص193.

(3) عبد الواحد، فاضل عبد الرحمن: الأنموذج في أصول الفقه، ص107.

(4) السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد: أصول السرخسي، مصدر سابق، ج2، ص174.

3 - موقف المدرسة الإماميَّة من القياس:

إنَّ التعبّد بشيءٍ، لا بدّ أنْ يكون مستنداً إلى دليلٍ شرعي، والإماميَّة لا ينفون إمكان التعبّد بالقياس وصلاحيّته للاستدلال به على الحكم الشرعي، لجهة كونه ظنّيّاً فقط؛ إذ إنَّ كثيراً من الأحكام العقليّة والشرعيَّة تابعة للظنون، ومثاله في العقل عِلمنا بحسن التجارة عند ظنّ الربح وقبحها عند ظنّ الخسران؛ فأمّا تعلّق الأحكام الشرعيَّة بالظنّ، فأكثر من أنْ تُحصى، نحو وجوب التوجّه إلى القبلة عند الظنّ بأنَّها في جهةٍ مخصوصةٍ، وتقدير النفقات، وأرش الجنايات، وقيم المتلفات، والعمل بقول الشاهدين[1].

بلّ يصحّ الاعتماد على الظنّ إذا انتهى إلى العلم؛ ولذلك جاز الاعتماد على الظهور، وخبر الواحد مع أنَّهما من الأدلّة الظنيّة؛ وذلك لوجود الدليل القطعي على جواز الاعتماد عليهما، فإذا ثبت قيام الدليل على حجّيّة ظنّ خاصّ وقيامه مقام العلم، صحّ الاعتماد عليه، ومن توهّم على سلك هذه الطريقة أنَّهُ قد أثبت الأحكام بالظنون فهو متعدٍّ؛ لأنَّ الأحكام لا تكون إلاَّ معلومة، ولا تثبت إلاَّ من طريق العلم؛ غير أنَّ الطريق إليها قد يكون العلم تارةً والظنّ أخرى[2].

بناءً عليه، فإنَّ المدرسة الإماميَّة إنَّما عدّتْ العمل بالقياس على خلاف ما قدّمنا غير صحيح ولا يجوز الأخذ به؛ وأبطلتْ الأدلّة المدّعاة لإثبات التعبّد بالقياس؛ لأنَّها ترى أنَّ التعبّد بالقياس يحتاج إلى أدلّة تثبت ما يدلُّ على اعتباره، ويستدلون على عدم جواز التعبّد بالقياس من خلال القرآن الكريم، إذ قال تعالى: (وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً)[3]. ووجه الدلالة في هذه الآية: أنَّ اللـه تعالى نهى عن اتّباع غير العلم، والعمل بالظنّ؛ وعليه، فإنَّ القياس لا يفيد العلم، وكذلك قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام، لأبان بن تغلب(ت141هـ): "يا أبان إنَّك أخذتني بالقياس، والسُنّة إذا قيستْ مُحق الدين"[4].

---

(1) المرتضى، أبو القاسم علي بن أبي أحمد: الذريعة في أصول الشيعة، ج2، مصدر سابق، ص676 - 677.

(2) المصدر نفسه، ص679 - 680.

(3) سورة الإسراء: الآية 36.

(4) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مصدر سابق، ج2، ص323.

وصرّح السيد المرتضى، وكذلك الشيخ الطوسي بأنَّ التعبّد بالقياس باطل بإجماع الإماميَّة، وفي ذلك يقول السيد المرتضى: "ويمكن أنْ يُستدلُّ على نفي العبادة بالقياس أيضاً بإجماع الإماميَّة على نفيه وإبطاله في الشريعة"[1].

بناءً على كلّ ما تقدّم، يتّضح لنا: أنَّ مفهوم الأولويّة، المترتِّب عليه حكم مقطوع به على أدنى مراتب العلّة، حجيّته قطعيّة، ما لم نعلم فيه علّة حكم الأصل، الذي يحتاج فيه إثبات حكم الفرع إلى دليل؛ ودليليّة القياس عمليّة اجتهاديّة ظنيّة، وهي الأُخرى تحتاج إلى دليل. وإذا كانتْ علّة الأصل منصوصة بأدلّة شرعيَّة، من الكتاب أو السُنّة، كانتْ العلّة هي موضوع الحكم، في الأصل وفي الفرع معاً، كالإسكار في الخمر والنبيذ.

كما أنَّ القياس المستند إلى علّة مُستنبطة بدليلٍ ظنّي، هو الآخر دليلٌ ظنّي، والأصل هو حرمة العمل بالظنّ ما لم يستثنه الدليل القطعي، ويجعله حجّة، ولم تنهض الأدلّة المدّعى إثباتها لحجيّة القياس بإثبات المدّعى. وعليه، فالقياس مستنبط العلّة ليس حجة شرعيَّة لإثبات حكم الفرع، أمّا منصوص العلّة فهو حجّة؛ وذلك لعموم علّة الحكم، وشمولها للأصل المنصوص والفرع المقاس عليه.

المطلب الثاني: مصادر الفهم الاجتماعي

أولاً: الاستحسان:

1 - مفهوم الاستحسان:

الاستحسان في اللغة، معناه: "عدّ الشيء حسناً سواءً أكان الشيء من الأمور الحسيّة أم المعنويّة"[2]، وضدّه الاستقباح، أو هو طلب الأحسن للاتّباع كما هو عند السرخسي[3]، يقول تعالى: (الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللـهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ)[4].

(1) المرتضى، أبو القاسم علي بن أبي أحمد: الذريعة في أصول الشيعة، مصدر سابق، ج2، ص697.

(2) عبد الله، عمر: سلم الوصول إلى علم الأصول، ص296.

(3) يُنظر: السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد: أصول السرخسي، مصدر سابق، ج2، ص200.

(4) سورة الزمرّد: الآية 18.

أمّا في الاصطلاح، فقد تفاوتت تعريفات الاستحسان لدى الأصوليين[1]، إذ إنَّ تعريفاتهم التي ذكروها أبعد ما تكون عن فنَّ التعريف وهي أقرب إلى "تسجيعات الأدباء التي كان يُراعى فيها إخضاع المعنى للمحسنات البديعيّة منها إلى تحديدات المنطقيين"[2]. ومن هذه التعريفات[3]:

أ - هو ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.

ب- هو طلب السهولة في الأحكام في ما يُبتلى به الخاصّ والعامّ.

ج - هو الأخذ بالسعة وابتغاء الدّعة.

د - هو الأخذ بالسماحة وانتقاء ما فيه الراحة[4].

غير أنَّ ما يستحق أنْ نقف عنده من التعريفات التي هي أقرب للمنطق، كونها ذات مفاهيم محدّدة؛ هو ما ذكره كلّ من[5]:

أ - أبو اليسر محمد البزدوي(ت493هـ) من الأحناف: "العدول عن موجب القياس إلى قياسٍ أقوى منه، أو هو تخصيص قياس بدليلٍ أقوى منه"[6].

ب- أبو إسحاق الشاطبي من المالكيّة، إذ عرّفهُ بـ: "العمل بأقوى الدليلين"[7].

---

(1) ويُفهم من استعمال أبو حنيفة له في الفروع الفقهيّة، أنَّهُ دليل يعارض القياس ويتنافى معهُ فيُرجع عليه، وتعابير مثل القياس يقضي بكذا لكنا نستحسن كذا، أو إنَّا أثبتنا كذا بالاستحسان على خلاف القياس، أو قياس كذا والاستحسان كذا شائعة الفروع الفقهيّة، عند أبي حنيفة، وقد تبعه على ذلك تلامذته، فعدّوه إمام الاستحسان، منهم محمد بن الحسن الشيباني الذي عدّ العلم بالاستحسان شرطاً في الاجتهاد؛ يُنظر: الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص35؛ المقدسي، ابن قدامة: روضة الناظر، مصدر سابق، ص85.

(2) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص347.

(3) يُنظر: السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد: أصول السرخسي، ج2، مصدر سابق، ص200 - 201.

(4) الخفيف، علي: أسباب اختلاف الفقهاء، ص236.

(5) يُنظر: الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص347 - 348.

(6) الكبيسي، حمد عبيد: أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، مرجع سابق؛ زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص230.

(7) خلّاف، عبد الوهاب: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، مرجع سابق، ص85.

ج - أبو بكر محمد بن الحسن الكرجي(ت429هـ) من الأحناف، وبعض من الحنابلة: "العدول في مسألةٍ عن مثل ما حُكم به في نظائرها إلى الخلافة، لوجهٍ أقوى اقتضى العدول"[1].

د - وعرّفه الطوفي من الحنابلة بـ:"العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليلٍ شرعي خاصّ"[2].

كما ذكر ابن قدامة المقدسي(ت620هـ) ثلاثة معاني للاستحسان، وهي:

الأوّل: "العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليلٍ خاصّ من كتابٍ أو سُنّة"[3].

الثاني: "ما يستحسنه المجتهد بعقله"[4].

الثالث: "دليلٌ ينّقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه"[5].

إنَّ هذه التعريفات يختلف حالها من حيث التعميم والتخصيص، فبعضها قد تخصَّص بتقديم قياسٍ على قياس، وبعضها قد جعله عامّاً إلى تقديم مختلف الأدلّة بعضها على بعض، وبعضها الثالث لا يتعرّض إلى تقديم الأدلّة أصلاً؛ بلّ يؤخذ به لمجرّد الاستحسان والانّقداحات النفسيّة وإنْ لم تُعرف حدود هذا الاستحسان، أو الانّقداح الذي لا يقدر على التعبير عنه. وقد حاول بعضهم إرجاع هذه المفاهيم بعضها إلى بعض، أيّ إرجاع الخاصّ منها إلى العامّ؛ إلاَّ أنَّ هذه المحاولة غير مجدية، لاحتمال أنَّ أصحابها تقيّدوا في مجال الحجيّة بحدود ما عرضوه لها من مفاهيم، بالإضافة إلى أنَّ بعضها غير ناظر إلى عالم تقديم دليلاً على دليلٍ لينتظم في هذا السلك من الأدلّة العامّة[6].

---

(1) زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص230.

(2) خلّاف، عبد الوهاب: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، مرجع سابق، ص85.

(3) المرجع نفسه، ص85.

(4) المرجع نفسه، ص85.

(5) المرجع نفسه، ص85.

(6) يُنظر: الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص348.

2 - حجيّة الاستحسان:

اختلف الأصوليون في حجيّة الاستحسان، وهذا الاختلاف قد انتهى إلى قولين، هما:

القول الأوّل: وهم نفاة الحجيّة، وهذا القول تبنّاه الشافعي، إذ أرسل كلمته المشهورة: "من استحسن فقد شرّع"[1]، كما هو الحال عند الإماميَّة والظاهريّة[2].

القول الثاني: وهم مثبتو الحجيّة، وهذا القول تبناه مالك، إذ قال كلمته المعروفة: "الاستحسان تسعة أشار العلم"[3]، كما قال بها الأحناف وبعض من الحنابلة.

غير أنَّ الاختلاف كما عبّر عن ذلك بعض من الأصوليين بقوله: "والظاهر أنَّ الفريقين المختلفين في الاستحسان لم يتفقا في تحديد معناه، فالمحتجون به يريدون منه معنى غير الذي يريده غير المحتجين به، ولو اتّفقوا على تحديد معناه، ما اختلفوا في الاحتجاج به"[4].

وعليه، فإنَّ الاستحسان إذا كان على وفق ما يراه المجتهد من غير دليل؛ فهذا باطل باتّفاق الأصوليين، وإنْ كان هو العدول عن موجب دليل إلى موجب دليل آخر أقوى منه، فهو حقّ بالاتّفاق؛ إلاَّ أنَّ الخلاف على ما يبدو قد نتج عن عدم دراسة مصادر التشريع حسب مراتبها؛ لذا، فإنَّ تقديم بعضها على البعض الآخر هو فرعٌ لوجود المِلاك في التقديم لأحد الحجتين، ولكن غاية الأمر أنَّ بعض من العلماء سمّى ما ثبت بالدليل الآخر المقتضي للعدول استحساناً، ولم يسمّه الآخر بهذا الاسم.

من هذا المنطلق فقد أشار الدكتور عبد الكريم زيدان بقوله: "نحن نؤثر أنْ نسمّي الحكم الثابت استحساناً بالنصّ؛ حكماً ثابتاً بالنصّ لا بالاستحسان، ولكن الحنفيّة اصطلحوا على تسميته استحساناً، ولا مشاحّة في الاصطلاح"[5].

---

(1) الآمدي، سيف الدين علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، ج4، مصدر سابق، ص209.

(2) يُنظر: الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص349.

(3) السبحاني، جعفر: أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه، مرجع سابق، ص161.

(4) خلّاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص92.

(5) زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص235.

3 - أنواع الاستحسان:

يتنوّع الاستحسان تبعاً لمستنده ودليله، أو ما يُسمّى بوجه الاستحسان إلى التالي[1]:

أ - الاستحسان بالنصّ: وهو أنْ يكون مستند الاستحسان نصّاً من الكتاب، أو من السُنّة، يخرج حكم المسألة من قاعدة عامّة، والقاعدة العامّة في البيوع مثلاً: "أنْ يكون المبيع موجوداً لدى البائع وقت العقد"؛ وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تبع ما ليس عندك"[2].

إنَّ مقتضى ذلك، هو النهي عن البيع الآجل بثمنٍ عاجل، وقد استُثني من هذا البيع بما ورد في: أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم، قدم إلى المدينة والناس يسلفون الثمار السنة والسنتين، فقال صلى الله عليه وسلم: "من أسلف في شيءٍ، فليسلف في كيلٍ معلوم، ووزنٍ معلوم، إلى أجلٍ معلوم"[3]. وعليه، فإنَّ المُلاحظ على ما تقدّم: إنَّهُ عمليّة جمع بين العامّ والخاصّ، فتسميته استحساناً تسامح[4].

ب - الاستحسان بالإجماع: وهو أنْ تجمّع أهل الفتوى على حكمٍ في مسألةٍ؛ يخالف القاعدة المُقرّرة في أمثالها، كعقد أهل الصنعة على أنْ يعملوا شيئاً قِبال مبلغ معيّن، بشروطٍ مبيّنة في الفقه، فالقاعدة تقتضي البطلان؛ لعدم وجود المعقود عليه وقت العقد؛ إلاَّ أنَّهم جوزوه استحساناً، لعدم انكار أهل الاجتهاد، مع عدم جريان التعامل به في كلّ زمان[5].

---

(1) يُنظر: الكبيسي، حمد عبيد: أصول الأحكام، مرجع سابق، ص122؛ البهادلي، أحمد: مفتاح الوصول إلى علم الأصول، ج2، مرجع سابق، ص175.

(2) الكبيسي، حمد عبيد: أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص122؛ البهادلي، أحمد: مفتاح الوصول إلى علم الأصول، مرجع سابق، ص175.

(3) البخاري، عبد العزيز: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج4، ص5.

(4) يُنظر: الكبيسي، حمد عبيد: أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص124.

(5) الكبيسي، حمد عبيد: أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص125.

غير أنَّ ذلك الجواز مستند إلى الاجماع، أو سيرة المتشرّعة الكاشفة عن السُنّة التقريريّة؛ وليس دليلاً مستقلاً بذاته.

ج - الاستحسان بالعُرف: وهو استناد الفقيه إلى العُرف، للحكم في مسألةٍ معيّنة على خلاف القاعدة؛ فمثلاً: إنَّ القاعدة في الوقف هي التأبيد، والمشرف على الهلاك لا يُوقف، إلاَّ أنَّ العُرف جرى على وقف الكتب ونحوها؛ ولكن على ما يبدو أنَّ الأبديّة يُلحظ فيها المدّة التي تقتضي العادة بقاء ما يُراد وقفه فيها.

د - الاستحسان بالعادة والضرورة والحاجة: ومثّلوا له باغتفار الغبن اليسير في المعاملات الماليّة، لرفع العسر والحرج عن الناس. وهذا مستنده واضح، وهو دليل نفي العسر والحرج، وهو من الأدلّة اللفظية التي تستند إلى القرآن الكريم والسُنّة النبويّة.

هـ - الاستحسان بالمصلحة: وهو قيام مصلحة تقتضي استثناء مسألة من قاعدة كليّة وإعطائها حكماً مخالفاً لقاعدتها، كالفتوى بوجوب الضمان لما يُتلف بيد الأجير من أمتعة – مع أنَّ القاعدة تقتضي عدم ضمانه؛ لجريان قاعدة الأمين عليه- للمحافظة على أموال الناس من الضياع[1].

و - الاستحسان بالقياس الخفي: وهو ما إذا وجد فقيه لمسألة قياسين، أحدهما جلي، والآخر خفي، ورجّح الحكم وفق القياس الخفي، لأقوائيّته.

وقد مثّلوا له بالحقوق الارتفاقيّة بالنسبة للأرض الزراعيّة الموقوفة، على اعتبار أنَّ وقفها يشبه البيع؛ لخروج العين من ملك مالكها؛ وهو ما يقتضي عدم دخول الحقوق الارتفاقيّة إلاَّ بالنصّ عليها قياساً على البيع. ومن مشابهتها الإجارة لإفادة ملك الانتفاء المقتضي للدخول وإنْ لم يُنصّ، كانا قياسين، إلاَّ أنَّهُ لما كان شبه الوقف بالبيع أظهر من الإجارة؛ فقد أدخل الأحناف الحقوق الارتفاقيّة في الوقف مع عدم النصّ عليها استحساناً[2].

---

(1) المرغياني، أبو الحسن علي بن أبي بكر: الهداية في شرح بداية المبتدئ، ج3، ص244.

(2) يُنظر: البهادلي، أحمد: مفتاح الوصول إلى علم الأصول، ج2، مرجع سابق، ص175.

خلاصة لما تقدّم، يمكننا القول: إنَّ الأحكام الشرعيَّة التي تتبدَّل بتبدّل الموضوعات مهما تغيّرت باختلاف الزمان والمكان، فالمبدأ الشرعي فيها واحد، وليس تبدّل الأحكام إلاَّ بتبدّل الوسائل والأساليب الموصلة إلى غاية الشارع، والتي هي متروكة ليُختار منها في كلّ زمنٍ ما هو أصلح في التنظيم نتاجاً، وأنجح في التقويم علاجاً.

من هذا المنطلق، قد يلتفت الفقهاء – في أيّ زمانٍ- إلى استحسانات لم يلتفت إليها من سبقهم، سواءً أكانت هذه الاستحسانات مصلحيّة، كما هو الحال في ما يتعلّق بالأوضاع التنظيميّة، التي مثّلوا لها بالتعاقد، إذ قبل إنشاء السجلات العقاريّة الرسميّة التي تحدّد العقارات، وتعطي كلاً منها رقماً خاصّاً، كان التعاقد على العقار الغائب عن مجلس التعاقد لابدّ لصحته من ذكر حدود العقار، أيّ ما يلاصقه من الجهات الأربع ليتميّز العقار المُتعاقد عليه، كما تقتضيه القواعد من معلوميّة محل التعاقد. ولكن بعد إنشاء السجلات العقاريّة الرسميّة في كثير من البلدان أصبح من المستحسن – من جهة المصلحة- الاكتفاء بها قانوناً في العقود بذكر رقم العقار من دون حدوده، وهذا ما يوجبه فقه الشريعة؛ لأنَّ الأوضاع والتنظيمات الزمنيّة، قد أوجدت وسيلة جديدة لتميزه عن غيره[1].

أمّا الاستحسانات بالضرورة والحاجة، فتُرعى من خلالها مقتضيات الزمان، والضرورات والحاجات الواقعيّة التي لا يستغني عنها الإنسان، والتي تتغيّر باستمرار طِبقاً لتغيّر الزمان والمكان، والتغيّر يكون؛ إمّا بحدوث حاجات جديدة أو بتبدّل مصاديقها، وقد تنحصر الحاجات بأمورٍ معيّنة، فتُستحسن مراعاتها للضرورة والحاجة.

أمّا الاستحسان بالعُرف، والعرف – كما أسلفنا- متبدّل ومتغيّر نتيجةً لتبدّل الظروف والأزمنة، وبالتالي فهو أيضاً يخضع لتأثير الزمان والمكان... إلى غيرها من الاستحسانات المذكورة.

---

(1) الجزيري، عبدالرحمن: الفقه على المذاهب الأربعة، ج2، ص165.

4 - أثر الزمان والمكان في الاستحسان

بناءً على ما تقدّم، نجد أنَّ كلّ ما قد يحصل من تنافٍ أو عدم انسجام بين أحكام الفقه والتغيّرات التي تحصل في حياة الإنسان، إنَّما نشأ ذلك نتيجةً لعدم إدراك لعلاقة بين الأحكام الثابتة والمتغيّرة، والجمود على الأحكام الثابتة من دون ملاحظة ما في الشريعة من مرونةٍ ناشئة من توافرها على صنف من الأحكام لوحظ فيه جانب التغيّر في الموضوعات المتحركة، والتي تتغيّر بموازاة التغيّر في نظام الحياة، ويستتبعه لزوم التحوّل في الأحكام أيضاً.

كما أنَّ الجدير بالذكر، ضرورة إيجاد الانسجام بين مقتضيات الحياة الجديدة وأحكام الفقه، لا يصح أنْ يكون على حساب الأحكام الإلهيّة، والثوابت الشرعيَّة؛ بلّ لا بدّ أنْ يكون في حدود الضوابط الشرعيَّة، والثوابت والقوانين الكليّة، وأنْ لا تتنافى مع مقاصد الشريعة، ولو أجيز التغيير كيفما اتفق لأدّى ذلك إلى هدم أساس الشريعة. وعلى الرغم من أنَّ الشريعة بحكم حيويتها ومرونتها قد حوتْ على ما يمكّنها بواسطته أنْ تعالج المتغيّرات؛ لتكون أحكامها متناسبة مع مقتضيات الزمان والمكان؛ إلاَّ أنَّ هذا التغيّر لا بدّ أنْ ينأى عن المساس بالثوابت.

كما أنَّ الأحكام التي يستنبطها الفقيه من الأدلّة، هي المحصلة النهائيّة للمقارنة بين الأدلّة المتوافرة، وإعمال نظره في ما تحت يديه من مدارك، إذ يرتبط ذلك بطريقة الاستنباط، وكيفيّة استعماله للوسائل ليستخرج حكم موضوع مبيّن في الشريعة، سواءً أكان ذلك بشكلٍ مباشرٍ عن طريق المصادر النصيّة (القرآن الكريم، والسُنّة النبويّة)، أم بشكلٍ غير مباشر عن طريق المصادر غير النصيّة (العقل، القياس، المصالح المرسلة، الاستحسان... إلى غيرها)، فهو يمارس عملية الكشف عن أحكام الموضوعات، فيكون لكلٍّ ذلك دخل في النتيجة التي يتوصّل إليها.

فكما يكون لكلٍّ من الحكم والموضوع، ومعرفة ما يرتبط بهما ويؤثّر في التعرّف عليهما من أمورٍ تدخل في الاستنباط، كذلك يكون لطريقة الاستفادة من الأدلّة والمقايسة بينها، وترجيح بعضها على بعض، الأثر الكبير في توجيه مسيرة الاجتهاد بما يتناسب مع متغيّرات الزمان، والمكان، والواقع الجديد ككلٍّ؛ غير أنَّ

الأساليب والوسائل المتّبعة ينبغي أنْ لا تخرج في طبيعتها عن الحدود التي بيّنتها الشريعة، وإلاَّ كانتْ سبباً في بطلان تلك الأساليب، وما يمكن أنْ تُتوصّل إليه من نتائجٍ، فلا شرعيَّة لتغييرٍ في عرض الشريعة وينال من ثوابتها[1].

ثانياً: المصالح المرسلة:

1 - مفهوم المصالح المرسلة:

عرّف بعضهم المصلحة بأنّها: "السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة وعادةً"[2]. كما عُرفتْ أيضاً بأنَّها: "عبارة عن كلّ مصلحة لم يرد فيها أيُّ نصٍّ يدعو إلى اعتبارها أو عدم اعتبارها، ولكن في اعتبارها نفع أو دفع ضرر"[3].

وعلى ضوءِ ذلك، تكون المصالح المرسلة طريقاً شرعيّاً لاستنباط الحكم الشرعي في ما لا نصّ فيه ولا إجماع. والمصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدلُّ على اعتبارها ولا إلغائها؛ تكون مصلحة صالحة لأنَّ يُبنى عليها الاستنباط[4].

وأمّا الإرسال، فقد اختلفوا في تعريفه، وعلى ما يبدو من بعضهم أنَّ معناه: "عدم الاعتماد على أيّ نصٍّ شرعي، وإنَّما يُترك للعقل حقّ اكتشافها، بينما يذهب البعض الآخر إلى أنَّ معناها، هو عدم الاعتماد على نصٍّ خاصّ، وإنَّما تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوصٍ عامّة"[5].

غير أنَّ الدكتور عبد الكريم زيدان يذهب إلى القول بأنَّها: "مُرسلة، لأنَّها مطلقة عن اعتبار الشارع أو إلغائه، فتكون في الواقع (المسكوت عنها)، وليس لها نظير منصوص على حكمه حتى نقيسها عليه، وفيها وصف مناسب لتشريع حكم مُعيَّن من شأنه أنْ يحقّق منفعة أو يدفع مفسدة"[6].

---

(1) الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص247-249.

(2) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص367.

(3) السبحاني، جعفر: أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه، مرجع سابق، ص182؛ خلّاف، عبد الوهاب: أصول الفقه الإسلامي، ص94.

(4) خلّاف، عبد الوهاب: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نصّ فيه، ص73.

(5) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص367.

(6) زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص237.

بناءً على التعريفات المتقدّمة لمعنى الإرسال، يتّضح لنا جلياً أنَّ معناه: هو عدم الاعتماد على نصٍّ شرعي، أو هو عدم الدخول تحت كبريات الشرع. من هنا، ذهب الأصوليون إلى تعريفها بعدّة تعريفات، منها ما ذهب إليه أبو حامد الغزالي بقوله أنّها: "التعلّق بمجرّد المصلحة من غير استشهاد بأصلٍ معيّن"[1].

تُعدّ المصالح المرسلة، أو الاستصلاح كما عند أبي حامد الغزالي، أو الاستدلال عند إمام الحرم الجويني، أو الاستدلال المرسل، أو المناسب المرسل الملائم كما عند متكلمي الأصوليين، من المصادر المعنويّة غير اللفظيّة لاستنباط الحكم الشرعي في فقه العامّة، وقد حظي هذا المصدر بقيمة خاصّة في الفقه المالكي[2].

وتُقسم المصلحة بصورة عامة إلى ثلاثة أقسام هي[3]:

أ - منها ما هو مُعتبر.

ب- ومنها ما هو مُلغى.

ج - ومنها ما هو مسكوت عنه.

والأخير يقع على أقسام ثلاثة، هي:

أ - ما شهد لجنسه مجموع النصوص.

ب- ما لم تشهد له النصوص، لا باعتبار ولا بإلغاء، وهو المناسب الغريب.

ج - ما شهدت له النصوص بالإلغاء، وهو المرسل المُلغى، والأول هو محل البحث.

---

(1) الغزالي، أبو حامد: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص207.

(2) المُراد واحد، ولكن بينها فروقاً دقيقة، وهذه الإطلاقات وإنْ كانتْ تظهر مترادفة، إلاَّ أنَّ كلّ واحدٍ منها عبّر عن الموضوع من جهة معيّنة، ذلك أنَّ كلّ حكم يقوم على أساس المصلحة يمكن أنْ يُنظر إليه من ثلاثة جوانب، وهي: الأوّل: جانب المصلحة المترتبة عليه. والثاني: جانب الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيقاً لتلك المصلحة. والثالث: بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة؛ يُراجع: الشاطبي، أبو اسحاق: الاعتصام، ج2، ص11؛ الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، ج1، مصدر سابق، ص45.

(3) حب الـلـه، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظريّة المقاصد، مرجع سابق، ص188.

ويرون بأنَّ الوصف بالإرسال لا يعني أنَّ الشارع نصّ على عدم اعتبار المصالح المرسلة حينما جعلها في قِبال المصالح المعتبرة، بل إنَّ الإرسال هنا بمعنى: (لم يقم دليل خاص من الشارع على الاعتبار وعدمه)؛ لذا، فإنَّ وُصفها بالإطلاق إذ لم تقيد بالاعتبار وعدمه، وهذا بحسب التفسير المقاصدي للنصوص، ولا يمكن تصوّر المصالح المرسلة، لأنَّها معبّرة حيث كانتْ – عندهم- فهي مقصودة للشارع بالقصد الكلي، وكيف لا تكون كذلك وهي مصالح آخذة بالاتّساع في حياة الأمّة يوماً بعد يوم، وفي ضمن مجال حيوي مهم، يفوق دائرة المصالح المُعتبرة[1].

2 - حجيّة المصالح المُرسلة:

لقد اختلفتْ آراء الأصوليين بين قائل بالمصالح المرسلة، وإنَّها حجَّة ومصدر من مصادر الاستنباط، وهم الحنابلة والمالكيّة، وبين نافٍ لها وهم: الأحناف، والشافعيّة، والإماميَّة، وابن الحاجب، من المالكية، إلاَّ ما رُجّع منها عند الإماميَّة إلى العقل على سبيل الجزم، إذ أشار إلى ذلك محمد تقي الحكيم في كتابه "الأصول العامة للفقه المقارن". وقد استدلَّ مَنْ قال بالحجيّة إلى[2]:

أ - إنَّ الأصل في أحكام الشريعة كلّها، هو ابتناؤها على المصالح التي هي علل تشريعها، تدور معها وجوداً وعدماً فينبغي المراعاة، ولو لم يرد في الشريعة الأخذ بالمصلحة في حالة الإرسال وانعدام دليل آخر.

ب - إنَّ عدم استيعاب النصوص لمستحدث الوقائع والمستجدات يدفع إلى الأخذ بها، ولو اقتصر في العمل على الوقائع الواردة لفاتت المصالح، وهو خلاف مقصود الشارع؛ لذا، فيجب العمل بالمصالح المرسلة كي تتساير الشريعة مع الحياة بما يتناسب.

ج - الاستدلال بسيرة الصحابة والتابعين، كتدوين القرآن الكريم ومحاربة مانعي الزكاة أو الردّة، واستحداث عمر محدَّد للسجون، وإيقاف العمل بحدِّ السرقة عام المجاعة، والإعراض عن تقسيم أرض العراق، وغيرها...

---

(1) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص212.

(2) حب الله، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه، مرجع سابق، ص194.

وبكلامٍ آخر، تجلى العمل بالمصالح زمن الصحابة في كثيرٍ من الحوادث المستجدّة في زمانهم، وتلك الحوادث الكثيرة تناولها علماء الأصول، وتاريخ الفقه ومدونو السيرة والتراجم بالعرض والتعليق والمناقشة، وهي مبسوطة في مظانها ومصادرها، وليس على الناظر إلاَّ معرفتها حتى يتبيّن له مدى اهتمام الصحابة بالنظر المصلحي[1].

د - موافقة العمل بالمصالح المرسلة لسليم العقول، وهو واضح.

بناءً على ما تقدّم، قد يُطرح تساؤلاً مفاده: كيف يُقال بأنَّ النصوص الشرعيَّة شاملة لكلِّ وقائع الحياة وما يُستجد فيها، إنْ على مستوى العموم أو على مستوى الإطلاق في مقام العمل والتنزيل والتطبيق للشريعة؛ لا سيّما مع الكمّ الهائل من التحديات في مجال العلوم، والاقتصاد، والمال، والاجتماع المدني والسياسي؟

ويبدو لنا، وبحسب المعطيات المتوفرة على ضوء ما تقدّم؛ إنَّ ذلك لا ضير فيه إذا كان بحدود المتغيِّر من الشريعة لا الثابت، إذ إنَّنا في الوقت الذي نؤمن فيه بتبدّل الزمان والمكان، يجب أنْ نأخذ بنظر الاعتبار أنَّ التغيّر يحدث في المصاديق لا المفاهيم العامّة للشريعة.

كما أنَّنا لا ننكر وفاء الشريعة بحاجات الإنسان؛ وإنَّما ننكر وفاء النصوص لها؛ وعليه، فإنَّ العقول من وسائل إدراك هذه الحاجات مثلها مثل النصوص؛ وعليه، فإنَّ العقول في هذه الحالة سوف تكون كاشفة عن الحكم الشرعي في المصالح بحسب الزمان والمكان، وليست بمشرّعة.

والجدير بالذكر، إنَّ القول بحجيَّة المصالح المُرسلة يعضد حجيّة المناداة بوجود منطقة الفراغ التشريعي، أو ما يُسمّى بـ"منطقة العفو"، وهو موضوع قد عُمل

(1) إنَّ هذه الحوادث وغيرها قد ذُكرت في كتب أصول الفقه، وتاريخ الفقه، والسير والتراجم؛ للمزيد يُراجع؛ الجوزية، ابن القيم: أعلام الموقعين، ج1، مصدر سابق، ص203؛ الدهلوي، شاه ولي الله بن عبدالرحيم: حجة الله البالغة، ج1، ص46، وج2 ـ ص396؛ المقدسي، ابن قدامة: روضة الناظر، ص148؛ الأشقر، عمر سليمان، تاريخ الفقه الإسلامي، ص78؛ أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهب الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص243-245؛ شلبي مصطفى: تعليل الأحكام، ص37.

فيه في الوسط الشيعي، وأبرز من نظّر له في هذا الوسط هو "الشهيد محمد باقر الصدر" في كتابيه "اقتصادنا"، و"الإسلام يقود الحياة".

3 - شروط العمل بالمصالح المرسلة:

لقد اشترط مالك شروطاً للعمل بالمصالح المرسلة، وهي[1]:

أ - إذا عُرضتْ على العقول تلقتها بالقبول، وبذلك تخرج العبادات والمقدّرات، وذلك بجريانها على الوصف المناسب للحكم، بحيث إذا أُضيف الحكم إليها كان المعقول الربط، والمناسبة هي الملائمة بين الوصف والحكم، وهو أحد مسالك العلّة في بحث القياس.

ب- أنْ ترجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم.

ج - أنْ تكون ملائمة لمقصد الشارع في الجملة، بحيث لا تتنافى مع أصل من أصوله، وغير مصادمة لنصٍّ من نصوصه الثابتة.

غير أنَّ صياغة هذا الشرط الأخير فيه تأمل، إذ إنَّ اشتراط الملائمة يغاير عدم المنافاة، أو المصادمة مع نصٍّ من النصوص الدينيّة، والمصلحة قد تلائم النصّ لكنها لا تتصادم معه، وبذلك يظهر الفرق بين المصلحة المرسلة والبدعة، مع اتفاقهما في الحدوث بعد عصر النصّ، مع أنَّ المصالح المرسلة قد تكون ملائمة لتصرفات الشارع، فما يحدث بعد عصر النصّ يجب أنْ يُنظر فيه؛ فإن كان ملائماً كان مصلحة مرسلة، وإلّا كان بدعة.

فيما اشترط الغزالي للأخذ بالمصالح المرسلة شروطاً، وهي:

أ - أنْ تكون ضروريّة، فلا عبّرةٌ بالحاجيّة، والتحسينيّة، وبذلك تكون محصورة في الضروريات الخمس، ولكن المفروض عدّ المصلحة حينئذٍ من المصالح المُعتبرة لا المرسلة[2].

ب- أنْ تكون قطعيّة لا ظنيّة.

ج - أنْ تكون كليّة عامّة، أيّ ذات فائدة عامّة.

---

(1) للمزيد: يُراجع، حب الله، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه، مرجع سابق، ص191-194.

(2) الشاطبي، أبو اسحاق: الاعتصام، ج2، مصدر سابق، ص95.

غير أنَّ الغزالي مع كلّ ذلك نراه يحيل المصالح المرسلة إلى القياس رافضاً اعتبارها دليلاً مستقلاً، لأنَّ جوهر الخلاف هو في جواز التعليل بالمصلحة المرسلة وعدمه ليترتّب عليه قياس منتج. كما يُفهم من شروط الغزالي أنَّه يخلط بين المصالح المرسلة، وبين مقاصد الشريعة وذلك من خلال تأكيده على الشرط الأوَّل من شروطه، وهو: التأكيد على حجيّة المصالح الضروريّة دون الحاجيّة والتحسينيّة لمعاضدة الأصول العامّة لها؛ في حين أنَّ هذه الأنواع المذكور، إنما هي في المقاصد.

وعلى أية حال، فإنَّ المصالح المرسلة بالشروط التي ذكرها أبو حامد الغزالي يندر وجودها؛ بلّ قد تخرج عن قيد الإرسال بهذه الشروط، وتدخل في ما نصَّ عليه الشارع، ذلك أنَّ مثل هذه القيود يندرُ أنْ توجد مصلحة كذلك ولا يعتبرها الشارع، وقد لاحظ شهاب الدين القرافي(ت684هـ)، أنَّ النافين للمصالح المرسلة عند التفريع يتابعون بالمصلحة، ويعتمدون على مجرّد المناسبة، وهذه هي المصالح المرسلة[1].

4 -أثر الزمان والمكان في المصالح المرسلة

ومهما يكن من أمرٍ – سواء قلنا بشرعيَّة المصالح المرسلة أو بعدمه-، فإنَّ المصالح المرسلة بالتالي هي تخضع للواقع الإنساني، والواقع الإنساني – كما هو معروف- هو واقعٌ متغيّر بحسب تغيّر الزمان والمكان، وكذلك الأحوال والأشخاص؛ وعليه، فإنَّ هذه المصالح سوف تتغيّر طِبقاً لذلك، فالمصلحة في زمانٍ ومكانٍ معينين، قد تكون مفسدة في زمانٍ ومكانٍ آخرين؛ والأمثلة على ذلك كثيرة، ولنأخذ مثلاً: قيام الحدّ على السارق فيه مصلحة لمنع الاعتداء على أموال الغير في الظروف الاعتياديّة، ولكن هذه العقوبة ذاتها قد تكون فيها مفسدة إذا ما أُقيمتْ على السارق من باب أنَّ السارق قد سرق في زمن المجاعة، فيُوقف تنفيذها على السارق. أو مثلاً: وضع قواعد خاصّة للمرور في الطرقات، أو الإلزام بتوثيق عقد الزواج بوثيقةٍ رسميّة، أو مثلاً منع اصطياد أو ذبح أنثى الحيوانات الصغيرة للمحافظة على الثروة الحيوانيّة.

(1) الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص213.

إنَّ أمثلة المصالح المرسلة في الجملة كثيرة جداً، ومن ذلك أيضاً: كلّ مُستحدثٍ عصري ينتفع به الناس من التنظيمات والترتيبات الإداريّة، ممّا لم يردّ فيه دليلٌ نصّي ولا يخالف الشريعة الإسلاميَّة؛ كسنِّ القوانين والأنظمة المصلحيّة، وهيكليّة الدوائر الحكوميّة؛ فتنظيم أمور التقاضي، وتصنيفات الموظفين وتقدير رواتبهم ونحوها، هي في الحقيقة أمثلة لإعمال المصالح المرسلة. وعليه، فإنَّ الإجراءات الإداريّة التي تُقام مثلاً، هي من المصالح المرسلة، وهي في الوقت ذاته قابلة للتغيّر من زمنٍ إلى آخر، ومن مكانٍ إلى مثله.

ثالثاً: العُرف:

1 - العُرف لغةً:

جاءتْ كلمة العُرف بضم العين، وفتحها، وكسرها، في مقاييس اللغة بمعاني متعدّدة، وهي:

أ - أعلى الشيء، إذ ورد هذ المعنى اللغوي في القرآن الكريم بقوله تعالى: (وَعَلَى الأَعْرَافِ رِجَالٌ)[1]. وفي ذلك يقول العلّامة الطباطبائي: "ثمَّ أخبر اللـه سبحانه وتعالى أنَّ على أعراف الحجاب وأعاليه رجالاً مشرفين على الجانبين لارتفاع موضعهم يعرفون كلّاً من الطائفتين أصحاب الجنّة وأصحاب النار"[2].

ب- التتابع، وقد ورد هذا المعنى في كتاب اللـه، بقوله تعالى: (وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا)[3]. وجاء في المعجم اللغوي للجواهري، إنَّهُ قال: "والعُرف عُرف الفرس، وفي قوله تعالى: (وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا) يُقال هو مُستعار من عُرف الفرس، أيّ يتتابعون كعُرف الفرس، وهذا يشير أيضاً إلى الاستعمال المجازي في الآية"[4].

ج - الصبر، وجاء هذا المعنى في قول الشاعر أبو دهبل الجمحي:

قـلّ لابــن قيــسٍ أخــي الرقيـات

مـا أحســن العِــرف فــي المصيبــاتِ

(1) سورة الأعراف: الآية 46.

(2) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ج8، مرجع سابق، ص124.

(3) سورة المرسلات: الآية 1.

(4) نقلاً عن: الحسني، نذير: نظريّة العُرف بين الشريعة والقانون، ص46.

د - الاعتراف، ومُثّل لذلك: له عليّ أَلف عرف، أي اعتراف، وهنا يقول سعيد الخوري: "العُرف أسم من الاعتراف بمعنى الإقرار"[1].

هـ- ضدّ النكر: "والمعروف ضدّ المنكّر، والعُرف ضدّ النكر، يُقال: أولاهُ عرفاً أيّ معروفاً"[2].

و - الرائحة الطيّبة، وبهذا المعنى يقول الشاعر:

إلاّ رُبّ يــومٍ قــد لهــوت وليلــةٍ
بواضحــة الخدَّيــن طيّبــة العــرفِ

ولكن، قد يُشكل على هذا المعنى الأخير بأنَّ العَرْف، بفتح العين، وهو الريح طيّبةً كانتْ أو منتنةً؛ فكيف خُصّص إذاً بالريح الطيّبة فقط؟

وهنا يشير الأستاذ عادل عبد القادر، إنَّ هذا المعنى يشمل الوصفين؛ ولكن لكثرة استعماله في الطيّبة فقد تلازم هذا المعنى للوصف، فهو معيار غالب لا قياس مطّرد[3].

والجدير بالذكر، فقد نوّه الزمخشري إلى أنَّهُ جعل بعض المعاني تُطلق على العُرف مجازيّة، وليستْ حقيقية، فقال: "ومن المستعار أعراف الريح والسحاب والضباب لأوائلها، وأعرورف البحر، ارتفعتْ أمواجُه... وأعرورف فلان للشر اشرأب له"[4].

2 - العُرف اصطلاحاً:

لقد عهد الشارع بمهمّة تنظيم المجتمعات البشريّة إلى العُرف، ولكن بضوابط معيّنة أقرّها الشارع نفسه. والمقصود من الضوابط والمقررات: "هو عُرف عقلاء العالم ممّا تمّ ارتضاؤه بوصفه أصولاً عقلانيّة، مثل الحدود الجغرافيّة، النظام الحقوقي في إطار الحركة والانتقال، النظام المصرفي، العلاقات الدوليّة، وكلُّ ما يدخل في نطاق الضوابط التي ارتضاها عقلاء العالم بوصفها أصولاً عقلانية"[5].

---

(1) الخوري، سعيد: أقرب الموارد في فُصَحِ العربيَّة والشوارد، ص769.

(2) المرجع نفسه، ص769.

(3) عبد القادر، عادل: العُرف حجيّته وأَثره في فقه المعاملات الماليّة عند الحنابلة، ج1، ص89.

(4) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو: أساس البلاغة، ج2، ص74.

(5) معرفة، محمد هادي: الفقه وسؤال التطوير، مرجع سابق، ص178.

وعليه، فإنَّ الشارع لم يخترع المعاملات. فأمور مثل: البيع، والإجارة، والمضاربة، وغيرها ليستْ شرعيَّة، بمعنى أنَّ الشارع لم يجعلها أو يخترعها؛ بلّ هي من وضع العقلاء، ولكن الشارع قنّنها ووضع لها ضوابط وشروط تضمن تطبيقها وانسيابيّتها.

من هنا، قد تُطرح تساؤلات عدّة، مفادها: ما هو العُرف؟ هل هو عُرف المجتمعات الإسلاميَّة وحدها؟ أم أنَّه يشمل عُرف المجتمعات غير الإسلاميَّة؟ وهل أنَّ العُرف من مصادر التشريع؟ وإذا سلّمنا بمصدريّة العُرف على اعتباره أحد مصادر الاستنباط؛ فهل للزمان والمكان دخلٌ في تبدّل الموضوعات العُرفيّة؛ وبالتالي تتبدَّل أحكام تلك الموضوعات؟

وللإجابة عن تلكم التساؤلات نقول: إنَّ العُرف هو كلّ ظاهرةٍ تلقى رواجاً وانتشاراً بين الناس، أو هو كلّ عادةٍ قوليّة أو فعليّة تأخذ طريقها إلى غالبيّة الناس وطبقات المجتمع فيتمُّ تداولها واستخدامها. لذا، فإنَّ العُرف في الغالب هو العادات والتقاليد المتجسّدة في معاملات الناس وحياتهم العمليّة، فتترسخ وتترك أثراً عميقاً في نفوسهم، وتصبح جزءاً من طبائع الناس.

من هنا يقول الجرجاني في تعريفه للعُرف: :العُرف، هو ما استقرّتْ النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول"[1]. وعرَّفه عبد الوهاب خلاّف بـأنَّهُ: "ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول، أو فعل، أو ترك"[2]. وعرّفه ابن عابدين بـ: "الأمر المتكرر من غير علاقة عقليّة"[3]. وقد جعله تعريفاً للعادة وهو للعُرف أيضاً، مع القول بالترادف.

يُعدّ العُرف من مصادر الاستنباط الفرعيّة، والتي تشكّل نظريّة المقاصد عمودها الفقري، واعتبارها الشرعي منه، وهو من القواعد المرعيّة في الفقه والقضاء والقانون، يُضاف إليه اتّساقها مع قواعد فقهيّة أخرى، كقاعدة رفع الحرج والمشقّة،

---

(1) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص405، 406.

(2) الزرقاء، مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العامّ، ج2، مرجع سابق، ص838.

(3) خلاّف، عبد الوهاب: أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص54.

ومراعاة الضرورة واليسر على العباد من جهة أنَّ العمل الآلي هو أنسب طريقة يستجيب بها الإنسان للمثير الخارجي[1].

بناءً على ما تقدّم، يتَّضح لنا بأنَّ العُرف لا يختصّ بالمجتمعات الإسلاميَّة فحسب، وإنَّما يشمل المجتمعات غير الإسلاميَّة أيضاً، ولكن كلّ ما في الأمر، أنَّ المجتمعات الإسلاميَّة يجب أنْ يكون العُرف عندها متّصلاً بعصر المعصوم، أي أنْ يثبت شيوعه في ذلك العصر، فيكون في مرأى المعصوم ومسمعه مع التأكد من عدم ردع المعصوم لهذا العُرف، حينذاك يكون حجة.

ولكن، قد يُثار هنا تساؤلاً مفاده: إنَّ أعرافاً جديدة قد تنشأ، وهذه الأعراف كانتْ غير موجودة في عصر المعصوم، وإنَّما ظهرتْ بعد عصره، فكيف نثبت صحتها من ناحية التشريع؟

إنَّ إمضاء السيرة العقلائيّة للعُرف، واطمئنان الطبيعة الإنسانيّة له، وعدم ردع الشارع كلّها أدلّة ساطعة على شرعيَّة هذا العُرف المنبثق من رحم الطبيعة الإنسانيّة؛ ومن هنا، فلا حاجة لاتصال هذا العُرف بعصر المعصوم، لإحراز شرعيّته، وإنَّ البرهنة على إمضاء عقلاء عصر المعصوم هو العُرف ذاته؛ وإلى ذلك، فقد أشار الشهيد محمد باقر الصدر بقوله: "لا أظن إننا بحاجة إلى إضافة شيء على ما قلّناه[2] بالنسبة إلى حجيّة العُرف وسيرة العقلاء، إذ إنَّ ثبوت قضيّة طبيعيّة هو بحدّ ذاته حجيّة للعُرف، وإنَّ عدم ردع الشارع المقدّس لهذه الطبيعة الإنسانيّة لدليل حيّ على أنَّ طبيعة العقلاء - وهو العُرف السائد بينهم- هو موضع تأييد الشارع"[3].

أمّا من جهة شمول العُرف إلى كافة المجتمعات الإسلاميَّة وغير الإسلاميَّة، فقد أشار الصدر بقوله: "هو أنَّ الطبيعة الإنسانيّة لكلِّ فرد من أفراد المجتمع وحاجات كلّ

---

(1) ديورانت، ول وايريل: قصة الحضارة، ج1، ص49.

(2) ذكر الصدر في مناسبة سابقة بأنَّ "جملة الفروق بين سيرة المتشرّعة وسيرة العقلاء، هي أنَّ الاستدلال على سيرة المتشرّعة يلزمنا أمران: الأوّل، إثبات أنَّ السلوك الذي أخذ به الناس والمتشرّعة أصبح لهم بمثابة عُرف. والثاني، إثبات شيوع السيرة والعُرف عند الفقهاء المعاصرين للأئمّة عليهم السلام وبالتالي يمكن تداوله"؛ الصدر، محمد باقر: دروس في أصول الفقه، مرجع سابق، ج4، ص247.

(3) المرجع نفسه، ص247.

منهم يستدعي تداولهم لعادات وتقاليد وسننً معيّنة، وشيوعها بينهم، وظهور علاقات ومبادلات معيّنة، وتبلور أعراف خاصّة تطبّع حياتهم، والأمر طبيعي إلاَّ أنْ تكون هذه الأعراف والتقاليد والعلاقات نسخة طِبق الأصل لِما كان سائداً في عصر المعصوم؛ بلّ في كثيرٍ من الأحيان يكون العكس هو الصحيح، أيّ إنَّ عُرف الزمن الذي يلي زمن المعصوم يتغيّر لتغيّر الظروف والشروط المحيطة، وليس هذا هو المهمّ؛ بلّ المهمّ عدم المساس بجوهر الطبيعة الإنسانيّة، وضمان بقائها واستمراريّتها"[1].

وعليه، يتقرّر لدينا بأنَّ العُرف من مقتضيات الطبيعة الإنسانيّة، إذ يمكن أنْ نستند في ذلك إلى القضيّة الطبيعيّة، وهذا – بدوره- يقودنا إلى "الاستدلال بأنه – أي العُرف العقلائي- بشكلٍ عامّ حجّة، وبالتالي لا يجوز التفكيك في المسألة والقول هذا العُرف حجّة، وذاك ليس بحجّة؛ لأنَّ بحث في أفراد العُرف ومصاديقه وهو أمر غير مقبول، فحجيّة العُرف يجب أنْ تكون نابعة من كونه عُرف العقلاء وناشئاً من طبيعة العقلاء، وطبعاً لهذا الاستنتاج، إذا قصرنا العُرف الحجة على ما كان سائداً في عصر رسول صلى الله عليه وسلم أو عصر الإمام عليه السلام، نكون قد أجرينا الحكم العامّ على الأفراد، وهذا غير صحيح بالنسبة للقضيّة الطبيعيّة"[2].

والجدير بالذكر هنا، فإنَّ السيد الخميني قد بحث مسألة العُرف في سيرة العقلاء، وفي تأثير عنصري الزمان والمكان على الفقه، وفي كلتا القضيتين يخرج بنتيجةٍ واضحة، وهي حجيّة عُرف العقلاء بشكلٍ عامّ[3].

كما أنَّ العُرف عند المدرسة السنيّة يحظى بأهميّة واضحة، وفي ذلك يقول القاضي أبو يوسف: "يحظى العُرف بمنزلةٍ كبيرة وشأنٍ جليل، فلو قام النصّ على أساس عُرف عصره، ومن ثمَّ تغيّر في العصور اللاحقة، يتغيّر تبعاً له حكم النصّ المذكور"[4].

---

(1) فيض، علي رضا: الفقه والاجتهاد، ج1، ص346.

(2) المرجع نفسه، ص347.

(3) الخميني، روح الـلـه: رسالة الاجتهاد والتقليد، ص120؛ السبحاني، جعفر: تهذيب الأصول، ص116.

(4) مدكور، محمد سلام: المدخل للفقه الإسلامي، ص277.

3 - أقسام العُرف:

يُقسم العُرف بلحاظاتٍ ثلاث، وهي: الأوّل: لحاظ العموميّة والخصوصيّة. الثاني، لحاظ القول والعمل. الثالث، لحاظ الصحة والفساد.

أمّا اللحاظ الأوَّل فينقسم العُرف فيه إلى قسمين[1]:

القسم الأوّل: العُرف العامّ:

وهو العُرف الشامل لغالبيّة الناس[2]، إذ لا يتقيّد بعصرٍ أو مصر، وبهذا يكون شاملًا لِما يُسمّى ببناء العقلاء أو سيرة العقلاء. والعُرف هنا يكون حجّة إذا ضُمَّ إمضاء المعصوم (عليه السلام) لهذه السيرة، ومن أمثلته رجوع الجاهل إلى العالم، وغير ذلك من الأمثلة التي ذُكرت في بحث السيرة العقلائيّة، واشترطوا وجود هذا العُرف في عصر التشريع، وإلاَّ فلا اعتبار له، وفي هذا يقول الشهيد الصدر: "الطريق الرابع: مختصٌ بالسيرة العقلائيّة، وهو إثبات السيرة المعاصرة لزمان الشارع بالاستقراء الناقص بأنْ تُستقرئ مجتمعات كثيرة في أمكنة مختلفة وأزمنة متغايرة فيُرى ثبوت هذه السيرة لجميعهم فيُستكشف من ذلك ثبوتها في زمان الشارع"[3].

وهذا ما نراه أيضاً عند المدرسة السُنيّة، إذ يقول ابن عابدين في تعريفه للعُرف العامّ: "ما تعارفه المسلمون من عهد الصحابة إلى زماننا وأقرّه المجتهدون وعملوا به بناءً على التعارف العامّ"[4].

ويمكن تقسيم السيرة العقلائيّة أو بناء العقلاء، أو العُرف العامّ بلحاظ منشأه إلى قسمين، هما:

---

(1) يُنظر: الحسني، نذير: نظريّة العُرف بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص59.

(2) قد يكون العُرف العامّ فعلاً كالمعاطاة مثلاً، أو الاتفاقيات التي تُعقد بين الدول – كما نراه اليوم- كتسليم المجرمين وإعادتهم إلى دولهم واستقبال الوفود الدبلوماسية والأعراف التجارية وغيرها، وقد يكون قولاً كاستخدام ألفاظ الشريعة في بعض من الأفعال كالطلاق وما شابه ذك، وقد يكون تركاً، وكل هذه الموارد إذا لم تكن في عصر التشريع لا يمكن الاعتبار بها؛ يُنظر: الزلمي، مصطفى: أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص81؛ الملّا، فاضل عباس: أصول التشريع الجنائي، ص11.

(3) الحائري، كاظم: مباحث الأصول، ج2، ص113.

(4) نقلاً عن: الحسني، نذير: نظريّة العُرف بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص60.

أ - الأوّل: اتّفاق العقلاء في أعمالهم ومسالكهم على الشيء إيماناً منهم ولو ارتكازاً بنكتة عامّة موجودة في قريحة تمام العقلاء، فلو شذّ أحدهم عن هذه الطريقة كان من قِبل العقلاء مورداً للملامة والاستغراب.

ب - الثاني: اتّفاقهم على شيء لا لإدراكهم ولو ارتكازاً نكتة كان المترقب عندهم ممَّن يشذّ أنْ يدركها؛ بلّ لحالاتٍ وأغراض شخصيّة عمّتْ صدفة غالب الناس من دون فرض ملازمة بين ثوابتها عند بعض من الأفراد وثبوتها عند البعض الآخر، فقد يتّفق العقلاء مثلاً على استعمال شيء من الفيتامينات أو غيرها لاحتياج أمزجتهم وأجهزتهم البدنيّة إلى ذلك، ويوجد شخص يختلف مزاجه عن أمزجة الآخرين، فيخالف هذه الطريقة من دون أنْ يُعاب عليه أو يُلام[1].

القسم الثاني: القسم الخاصّ:

هو العُرف الصادر عن مجموعة معيّنة من الناس مقيدين بزمانٍ ومكانٍ مخصوصين، سواءً أكانتْ هذه المجموعة تابعة لفنٍّ خاصّ، أم مهنة معيّنة، كالأعراف السائدة في منطقة معيّنة، أم قبيلة معيّنة، أم بين أبناء صنّعة واحدة، وقد نجده في كلمات الفقهاء بتعابيرٍ مختلفة كعُرف البلد، أو العُرف الشرعي من جانب القول فقط؛ من هنا، جاء تعريف الأستاذ عادل عبد القادر له: "هو ما يكون تعارفه مخصوصاً ببلدٍ أو مكانٍ دون آخر، أو بين فئةٍ من الناس دون آخرى"[2].

أمَّا اللحاظ الثاني من أقسام العُرف، وهو لحاظ القول والعمل؛ فهو أيضاً يُقسَّم إلى قسمين:

القسم الأوّل: العُرف القولي[3]:

هو ما تعارفه الناس من إطلاق لفظٍ على غير معناه اللغوي، إذ يُهجر المعنى

(1) الحائري، كاظم: مباحث الأصول، مرجع سابق، ج2، ص97 - 98.

(2) عبد القادر، عادل: العُرف حجيّته وأَثره في فقه المعاملات الماليّة عند الحنابلة، مرجع سابق، ج1، ص262.

(3) وهناك مَن يرى بأنَّ العُرف القولي يمكن أنْ يُقسم بلحاظٍ آخر إلى قسمين: الأوّل، العُرف القولي الشرعي: مثل لفظ الصلاة التي أصلها الدعاء؛ والثاني، العُرف القولي القانوني: مثل لفظ خيانة التي ترادف الجريمة في الاصطلاح الفقهي، فالخيانة في اللغة: هي كلّ فعل محظور يتضمن ضرراً على النفس أو غيرها، وفي العُرف القانوني: هي جريمة معاقب عليها بالإعدام أو السجن المؤبد أو بالسجن أكثر من خمس سنوات إلى خمسة عشر سنة؛ يُنظر: الملّا، فاضل عباس: أصول التشريع الجنائي، مرجع سابق، ص11.

الأوَّل ويصبح اللفظ حقيقةً في المعنى الثاني، وهذا كما يحدث في الأسماء المفردة يحدث في المركبات أيضاً، ومن أمثلة ذلك: تعارف الناس على إطلاق لفظ الولد على الذكر فقط، بينما نجده يُطلق في اللغة على كِلا الجنسين، كما في قوله تعالى: (يُوصِيكُمُ اللـهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ)[1].

أو كتعارف الناس على عدم شمول لفظ اللحم عند إطلاقه، للسمك مع أنَّ الأخير لحمٌ في اللغة، وهذا ما ورد في قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا)[2]. وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة في باب الألفاظ وإطلاقاتها على المعاني الجديدة المغايرة لمعانيها اللغوية.

أمّا في المركبات، أيّ إنَّ اللفظ عند تركيبه مع لفظٍ آخر، يعطي معنى معيّن في اللغة، ولكن يُستخدم في العُرف في معنى آخر، بحيث يُهجر التركيب الأوّل، إذ ذكروا لذلك أمثلة كثيرة، منها قول القائل: "لا أضع قدمي في دار زيد"، فالمعنى اللغوي لهذا التركيب؛ هو عدم وضع القدم في دار زيد، لكنهم قالوا إنَّ هذا الرجل يحنث إذا دخل إلى دار زيد راكباً أو طائراً، لأنَّ العُرف يفهم التركيب الأوّل، وهو الدخول وليس وضع القدم فقط[3]، ونرى ذلك في القرآن الكريم أيضاً، فعندما أُضيفتْ الأحكام إلى الأعيان، كقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)[4]، وقوله تعالى: (أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ)[5].

وفي ذلك يقول الشيخ الطوسي: "ألا ترى أنَّ قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) هنا العقد والوطئ، وليس كذلك في قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ)[6]؛ بلّ المُراد ها هنا غير المُراد هناك؛ وذلك لأنَّهُ لا يُمتنع أنْ يُتعارف استعمال

---

(1) سورة النساء: الآية 11.

(2) سورة النحل: الآية 14.

(3) يُنظر: الحسني، نذير: نظريّة العُرف بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص62.

(4) سورة النساء: الآية 23.

(5) سورة المائدة: الآية 1.

(6) سورة المائدة: الآية 3.

التحريم المعلّق بالعين في أعيانٍ مختلفة بحسب ما جرتْ العادة بفعلها في الأعيان، ويُتعارف من تحريم الأمهات الاستمتاع، ومن تحريم الميتة الأكل؛ لأنَّ اللفظة الواحدة لا يُمتنع أنْ يختلف المعقول بها بحسب اختلاف ما تعلّق"[1].

وتظهر مدى فاعليّة هذا النوع من الأعراف القوليّة في الألفاظ والتراكيب المتعلّقة في العقود والمعاملات وغيرها؛ لِما للمتكلمين بألفاظ تلك العقود من أعرافٍ مختلفة. لذا، لا بدّ من الاطّلاع على أعرافهم في ما يحتاجون إليه من فتوى بخصوص عملٍ معيّن أو عقدٍ وما شابه ذلك، وفي هذا المعنى قال المحقق القمي: "لا بدّ أنْ يُرجع إلى عُرف عوام العرب فإنَّهم هم الذين لا يفهمون شيئاً إلاَّ من جهة نفس وضع اللفظ، فالفقيه حينئذٍ كالجاهل بالاصطلاح وإنْ كان من جملة أهل هذا الاصطلاح، وبالجملة لا بدّ من بذل الجهد في معرفة أنَّ انفهام المعنى؛ إنَّما هو من جهة اللفظ لا غير"[2].

القسم الثاني: العُرف العملي:

هو اعتياد الناس على فعلٍ من الأفعال سواءً أكان متعلّقاً بالشخص كالأفعال العاديّة من أكلٍ وشربٍ ولبسٍ، أم متعلّقاً بالجماعة كالمعاملات المدنيّة والحقوقيّة بينهم، ومن أمثلة العُرف العملي بين الناس: كشيوع نوع من أنواع البيوع كالمعاطاة، مثلاً، أو السكوت عند طلب الأذن من الباكر في تزويجها، أو دفع جزء من المهر وإبقاء الجزء اللاحق إلى أبعد الأجلين، وغير ذلك من الحقوق والواجبات التي تترتّب على كِلا الطرفين والنابعة من خلال التعارف العملي بين الناس[3]. وقد عدّ البعض هذا النوع من العُرف – وإنْ كان ساكتاً غير ناطق- في مستوى دلالة النطق، وفي هذا يقول ابن القيم: "وقد أُجري العُرف مجرى النطق"[4].

---

(1) الطوسي، محمد بن الحسن(ت460هـ): عدّة الأصول، ج2، ص438.

(2) القمي، الميرزا أبو القاسم بن الحسن: قوانين الأصول، ص14.

(3) يُنظر: الحسني، نذير: نظريّة العُرف بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص63.

(4) الجوزية، ابن القيم: أعلام الموقّعين، ج2، مصدر سابق، ص293.

وقال العزّ بن عبد السلام: "في تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص العامّ وتقييد المطلق وغيرهما"[1].

أمّا اللحاظ الثالث، وهو لحاظ الصحة والفساد؛ فيُقسم إلى قسمين، هما:

القسم الأوّل: العُرف الصحيح:

هو العُرف الموافق للشريعة، بتحقّق شروطها فيه، بحيث لا يعارض نصّاً ولا يجلب مفسدة، كالأمور المُتعارفة بين الناس في الألفاظ عند اطلاقها على معانٍ غير معانيها اللغويّة، أو الأمور العلميّة من تقديم المهور وتأجيلها، وتقديم شيء من المال قبل الزواج وما شابه ذلك، والشرع الإسلامي راعى هذه الأنواع من الأعراف كاشتراط الكفاءة في الزواج، أو وضع الدية على العاقلة وغير ذلك[2].

القسم الثاني: العُرف الفاسد:

هو العُرف المخالف للشريعة والمصادم لها، كتعارف الناس البيوعات الربويّة، أو التصرفات الشخصيّة المنافية للشريعة، كتعارف الخروج إلى السهرات المختلطة، وغيرها من الأمور التي نهتْ عنها الشريعة ورفضتها. ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّ بعض الأعراف قد تجتمع فيها بعض الأقسام المتقدّمة، فنجد مثلاً عُرفاً قولياً أو فعلياً صحيحاً أو بالعكس[3].

4 - حجيّة العُرف:

يستمد العُرف عند الإماميَّة حجيتّه من تقرير المعصوم، وأدلّة حجيّته، هي أدلّة حجيّة السُنَّة. غير أنّهُ عند المذاهب الأُخرى يُنظر إليه على اعتباره دليلاً فقهيّاً مستقلاً قائماً بذاته، ويعيرونهُ أهمية استثنائية، إذ يضعونه في موازاة الكتاب، والسُنَّة، والإجماع، والعقل. إنَّ المشهور عند أصولي الإماميَّة حول تقرير المعصوم الذي هو:

(1) العزّ، بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2، ص121.

(2) يُنظر: خلّاف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص67؛ الزلمي، مصطفى: أصول الفقه، مرجع سابق، ص81؛ الربيعي، حسن كريم: علم أصول الفقه الإسلامي، ص183 - 184.

(3) الحسني، نذير: نظريّة العُرف بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص64.

"فعل قام به المكلف في حضور المعصوم عليه السلام الذي اختار السكوت عن الفعل – على الأقل- فيكون هذا السكوت دليل الرضا، وإقراراً وإمضاء للفعل"[1].

لقد استدلوا على حجيّة العُرف بالقرآن الكريم أوّلاً، وذلك في قوله تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ)[2]، وغير ذلك ممّا استُدلَّ به في وجوب رعاية العُرف والمعروف، وهو الفعل أو القول الجميل الذي استقرّ عليه الناس وارتضته النفوس وتقبلته العقول السليمة[3].

وبالسُنَّة ثانياً، حيث روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله: "ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند اللـه حسن، وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند اللـه قبيح"[4].

وبالإجماع ثالثاً، إذ أجمع فقهاء الشريعة الإسلاميَّة منذ الصدر الأوَّل للإسلام وحتى يومنا هذا على حجيّة العُرف وإقرار الإسلام لكثير من الأعراف والعادات التي كانت سائدة عند العرب قبله[5].

وبالمعقول رابعاً، إذ إنَّ العُرف غالباً ما يكون مبنياً على أساس من ضروريات وحاجيّات ومصالح الإنسان الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة وغير ذلك. والأحكام الإلهيّة – كما هو معروف - صالحة لكلِّ زمانٍ ومكان، إذ إنَّها – بطبيعة الحال- تهدف للتيسير على الناس ورفع الضيق والحرج عنهم، ولكل مجتمع أعرافه الخاصة به، ولا يعني ذلك أنَّ الأعراف تتحكَّم بالنصوصّ الصريحة فتحمل المجتهد على القول بحكمٍ مخالف للنصوصّ؛ ولكن يمكن العمل بالقواعد العامّة التي تكون موافقة لبعضٍ من الظروف وأحوال البلدان[6].

---

(1) فيض، علي رضا: الفقه والاجتهاد، ج1، مرجع سابق، 338؛ الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص409.

(2) سورة الأعراف: الآية 199.

(3) الزلمي، مصطفى: أصول الفقه في نسيجه الجديد، ج1، مرجع سابق، ص84.

(4) الربيعي، حسن كريم: علم أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص182.

(5) الزلمي، مصطفى: أصول الفقه في نسيجه الجديد، ج1، مرجع سابق، ص84.

(6) المرجع نفسه، ص86.

5 - أثر الزمان والمكان في تبدّل الموضوعات العُرفيّة:

لقد أوكل الشارع إلى العُرف وظيفة تحديد بعض من موضوعات الأحكام الشرعيَّة، واقتصر دور الشارع على ذكر هذه الموضوعات والأحكام المترتبة عليها، إذ إنَّ للعُرف مرجعية في تحديد هذه الموضوعات. ولعلّ مرجعيّة العُرف تبرز في باب المعاملات أكثر منه في باب العبادات، لأنَّ دور الشارع في باب المعاملات الإمضاء، ولم يكن دوره التأسيس لمعاملاتٍ جديدة.

ففي أبواب العبادات مثلاً؛ يرجع إلى العُرف في تحديد المولاة بين أعضاء الوضوء، أو تحديد حدّ الجهر والإخفات في الصلاة، أو تحديد الغنم السائمة من المعلوفة في الزكاة، أو تحديد مقدار الاستطاعة في الحجّ مثلاً. أمّا في باب المعاملات فيرجع الشارع إلى العُرف في تحديد العيب في العين المعيبة، أو تحديد الطرب الموجب لحرمة الغناء، أو تحديد المكيل والموزون، إلى غير ذلك من الأمثلة.

من هنا، كان لنا أنْ نحدِّد مواطن الرجوع إلى العُرف، والضابط الإجمالي الذي يمكن لنا أنْ نذكره؛ هو "أنَّهُ لو كان لمفهومٍ وأحد مصاديق ثلاث، وهي: مصداق لا يمكن إحرازه إلّا بالدقّة العقليّة، ولا يمكن للعُرف تشخيصه حتى مع تدقيقه في ذلك، ومصداق عُرفي دقّي، ومصداق مسامحي عُرفي"[1]، فإلى ماذا نرجع في تحديد العُرف المتّبع في ذلك؟

وعلى ما يبدو، أنَّ المتّبع من العُرف هو خصوص المصداق الثاني، أي العُرف الدقي، مع الأخذ بنظر الاعتبار أمور مهمّة في الموضوعات العُرفيّة، وهي[2]:

أ - إنَّ هذه الموضوعات منها ما أوكل الشارع الأمر فيها إلى العُرف من دون أيَّ تدخّل من قِبله، ومنها ما تدخّل الشارع فيه بزيادة شرطٍ، أو إلغاء فردٍ من هذا المفهوم العُرفي، أو إضافة فردٍ إليه، وحينئذٍ لا بدّ من ملاحظة ما أضافه الشارع إلى الموضوع.

(1) الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص37.

(2) المرجع نفسه، ص37.

ب- إنَّ نظر العُرف متّبع في تعيين المفاهيم لا في تطبيق المفهوم على مصاديقه، أيّ أنَّ العُرف حجّة في تحديد الكيل والوزن، أيّ: يُرجع إليه في مقدار الكيل والوزن، ولكن العُرف قد يتسامح في عمليّة تطبيق المفهوم على مصاديقه، إذ لا يرى مثلاً النقص اليسر مضرّاً؛ من هنا، لا يكون العُرف مرجعاً ولا حجّة، لأنَّ العُرف هو الذي يحدّد مفهوم الانتفاع بالشيء، ولكن تحقيق المصداق الخارجي لهذا الانتفاع لا يكون مُوكلاً إليه[1].

ج - المسامحات العُرفيّة، وقد يثار هنا تساؤلان، وهما: هل أنَّ هذه المسامحات حجّة؟ وهل أنَّ هذه المسامحات مُتّبعة في الموضوعات الموكول إلى العُرف أمر تشخصيها؟

لقد ذكر الفقهاء أنَّ هذه المسامحات العُرفية لا تكون مُتبعة في موارد، منها:

- التحديدات الشرعيَّة؛ فمثلاً ورد التحديد لنصاب الزكاة بمائتي درهم في الفضة وعشرين ديناراً في الذهب، غير أنَّ العُرف يتسامح في معاملاته بالنقص اليسر، ولكن هذا التسامح العُرفي لا يُرجع إليه في الشرع؛ بلّ لا بدّ من الدقة في صدق المقدار، فالنقص وإنْ كان يسيراً يرفع الحكم بوجوب الزكاة[2]؛ بل أسّسوا قاعدةً تقول: "لا مسامحة في التحديدات"، والوجه فيه: أنَّ التحديد الشرعي يكون حاكِماً على نظر العُرف[3].
- الرجوع إلى العُرف الدقّي وعدم الاعتبار بالتسامح العُرفي في تشخيص الافتراق الموجب لسقوط خيار المجلس، في قوله: "البيّعان بالخيار ما لم يفترقا"، لأنَّ العُرف المسامحي ليس بحجّةٍ في تشخيص موضوعات الأحكام[4].
- المسامحات العُرفيّة في المصاديق مثل: "إطلاق لفظ الذهب على الذهب الرديء غير الخالص عن الإجرام الموجبة لرداءته، وإطلاق الحنطة على الحنطة

---

(1) الروحاني، محمد صادق: فقه الصادق، ج6، ص277.

(2) النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج15، ص188.

(3) المصطفوي، محمد كاظم: مئة قاعدة فقهيّة، ص251.

(4) الخميني، روح الـله: ولاية الفقيه (بحثٌ استدلالي من كتاب البيع)، ج4، مرجع سابق، ص151.

غير النقيّة المشتملة على الأجزاء الأرضيّة وشبهها المستهلكة فيها، وهذا النحو من المسامحة موجب لاندراج الموضوعات تحت مسمّياتها عُرفاً، فيكون إطلاق العُرف أساميها عليها إطلاقاً حقيقيّاً فيترتّب عليها أحكامها"[1].

- في الاستصحاب، حيث قالوا: "إنَّ المدار في إحراز الموضوع في الاستصحاب على المسامحة العُرفيّة، لذا لا يتأمّلون في استصحاب القُلّة والكريّة إذا زُيد أو نقص الماء بمقدارٍ غير معتدٍّ به عُرفاً"[2].

ولكن، بعد الذي تقدّم؛ قد تُطرح تساؤلات عدّة، مفادها: ما هو تأثير الزمان والمكان في تبدّل الموضوعات العرفيّة؟ وبالتالي تتبدَّل أحكام تلك الموضوعات تبعاً لذلك؟ وهل هناك موضوعات ترجع أحكامها إلى عُرفٍ ثابت، أي عُرف النصّ، وبعبارةٍ أخرى، أنَّ عنصرَي الزمان والمكان لا يتدخلان فيها؟

إنَّ من الموضوعات العرفيّة ما يكون المرجع فيها، هو العُرف القابل للتبدّل بحسب اختلاف خصوصيتيَّ الزمان والمكان، فقد يتبدّل الموضوع العُرفي في المكان الواحد باختلاف الأزمنة، وقد يتبدل في الزمان الواحد باختلاف الأمكنة، إذ إنَّ من المعروف بين الفقهاء أنَّ هناك أحكاماً شرعيَّة موضوعاتها عناوين يعيّن العُرف مصاديقها؛ ولأجل ذلك، تكون الأعراف في المجتمعات المختلفة سبباً لثبوت أحكام خاصّة تختلف عن الأحكام الثابتة في مجتمعاتٍ أخرى، لأنَّ الأعراف تكون سبباً في تغيير الحكم الشرعي، وبسبب اختلافها وتنوّعها من مجتمعٍ إلى آخر؛ فقد يكون أمر من الأمور من أعراف مجتمعٍ معيّن، ولكنّهُ ليس عُرفيّاً في مجتمعٍ آخر؛ بلّ قد يكون مختلفاً في مجتمعٍ واحد بالنسبة إلى زمانين متقاربين أو متباعدين، فيكون عُرفاً في زمانٍ، وليس كذلك في زمانٍ آخر، فالعُرف لا يكون ثابتاً على نمطٍ واحد في الأزمان والأمكنة المختلفة؛ بلّ هو متغيّر ومتحرك حسب اقتضاء الزمان والمكان، وتبعاً لذلك، فلا تبقى الفتوى ثابتة على منوالٍ واحد؛ بلّ متغيرة باستمرار، ولأجل ذلك، فقد اشتهر بين الفقهاء تعبير: "تغيّر الفتوى بتغيّر الزمان"[3].

---

(1) الهمداني، أقا رضا: مصباح الفقه، ج3، ص51.

(2) المرجع نفسه، ص53.

(3) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص311.

وبهذا الخصوص، فقد أشار الشهيد الصدر في كتابه "الفتاوى الواضحة" إلى ضرورة مراعاة العُرف في الأحكام التي ترتبط به على الرغم من كون الأحكام الشرعيَّة ثابتة؛ ولكن حيث إنَّ التطبيق يتّبع الظروف المتغيّرة، وتحتاج إلى تشخيص الحكم الشرعي الذي يلائم ظرفه الخاصّ، فلابدّ من مراعاة التغيّرات التي تحصل في ظرف الزمان والناشئة من تغيّر العُرف، ثمَّ ذكر ذلك، الشرط الضمني في العقد، والذي يتفاوت في الأزمان المختلفة، فيكون شرطاً في زمانٍ ولا يكون كذلك في زمانٍ آخر[1].

لذا، تُعبّر تشخيص العُرف وأثره في الأحكام الشرعيَّة من أهمّ وظائف الفقيه، ولا شكّ بأنَّ وظيفته هذه وظيفة شاقّة، ولا ينبغي تسمية كلّ أحدٍ فقيهاً، فالفقيه لا ينحصر عمله في استخراج الحكم من النصوص المتوفّرة في الروايات؛ بلّ إنَّ من وظائفه المهمّة أنْ يدّرس العلاقات المعاصرة، وما استجدّ على الساحة العالميّة من ارتباطاتٍ وتنظيماتٍ، وأنْ يسعى جاهداً لتشخيص ماهيّتها وموضوعاتها ليبحثَّ عن الحكم المناسب لها، وعليه، أنْ يعرف نوعيّة العلاقات الموجودة في مجال التجارة العالمية وضوابطها ليرى أنَّ القواعد الشرعيَّة الكليّة في باب المعاملات مثل: (وَأَحَلَّ اللـهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)[2]، أو: (إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ)[3]، أو مثلًا: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ)[4]، هل أنَّ هذه النصوص تتنافى مع العَّرف المعمول في تلك المعاملات؟

إنَّ الفقيـه مكلّف مـن قِبـل الشـارع أنْ يدفـع الظلـم والتعدي عـن المجتمـع، وهذا يرتبـط بالتشـخيص الصحيـح للعُـرف المعمـول به فـي العلاقـات المعاصـرة فـي المعاملات، ولا يصـحّ أنْ يعتمـد علـى فتـاوى مـرّ عليهـا مئـات السـنين وإنَّ كانـتْ مطابقـة لغـرض الشـارع فـي وقتهـا، فينبغـي عليـه أنْ يلاحـظ عُـرف زمانـه، ومـدى انطباقـه مـع القواعـد الشـرعيَّة الكلّيـة، فالفقيـه الـذي يفتـي فـي هـذا الزمـان طِبقـاً لفتـاوى العلّامـة الحلّـي

---

(1) الصدر، محمد باقر: الفتاوى الواضحة، ج1، ص7.

(2) سورة البقرة: الآية 275.

(3) سورة النساء: الآية 29.

(4) سورة المائدة: الآية 1.

أو الشيخ الطوسي الذين أفتوا طبقاً لعُرف زمانهم ومقتضياته، مثلُ هذا الفقيه يُعدّ مقلّداً وليس فقيهاً، فإنَّ عُرف الزمان والمكان له تمام الأثر في الفتوى، وهذا الكلام يُقال أيضاً بالنسبة للأحكام التي ترتبط بالأفراد، أو ما يُسمّى بالأحكام الخصوصيّة، فإنَّ الموضوعات إذا تغيّرتْ على أثر تغيّر الزمان والمكان، فالحكم سوف يتغيّر قطعاً، فمن الممكن أنْ يكون لشيءٍ ما وفقاً لظروفٍ وشروطٍ معيّنة حكم يناسبه، كأنْ يكون مستحبّاً، أو واجباً، أو مباحاً، فيصبح اليوم مكروهاً أو حراماً كما يمكن أنْ يُجري هذا الكلام – أيضاً- بالنسبة للمستقبل[1].

إنَّ سبب تغيّر الأحكام، هو أنَّ حكمها كان خاضعاً لظروفٍ وشروطٍ معيّنة متناسبة مع عُرف ذلك الزمان، ولكن التغيّرات التي طرأتْ على العُرف والمجتمع بمرور الزمان أكسبتْ الموضوع خصوصيات أخرى، بمعنى أنَّ خصوصيات الموضوع قد تغيّرت بمرور الزمان فتستدعي حكماً آخر، فمثلاً: تغيّر حكم حرمة التشبّه بالكفار يدخل في باب تغيّر الموضوع أو تغيّر العُرف في مسألة اللباس، غير أنَّ هذا العنوان قد زال، فمن الطبيعي أنْ يتغير الموضوع تبعاً وقهراً يتغيّر الحكم، ويمكن أنْ يشمل هذا الكلام لحكم التماثيل والشطرنج والموسيقى... وغيرها.

بناءً على ما تقدّم، نستنتج أنَّ الحكم لا يتغير ابتداءً؛ بلّ تغيّره يكون تابعاً لتغيّر قيود وشروط الموضوع، وهذا الأمر ذاته يُقال بالنسبة لنوع الحكومة "فإنَّ الإسلام لم يشخّص أنَّ الحكومة هل ينبغي أنْ تكون جمهوريّة أو ملوكيّة وغير ذلك، ولكنه وضع ضوابط ومقررات كليّة أمر بمراعاتها من قِبل الحاكم، وهي عبارة عن ثلاثة أمور: رعاية المصالح العامّة، وتأمين العدالة، وعدم تضييع أهداف ومقاصد الشارع المقدّس"[2].

بناءً على كلّ ما تقدّم، يتّضح لنا بأنَّ: الطبيعة الإنسانيّة لكلِّ فردٍ من أفراد المجتمع وحاجات كلّ منهم يستدعي تداولهم لعاداتٍ وتقاليد وسننَّ معيّنة، وشيوعها بينهم، وظهور علاقات ومبادلات معينة وتبلّور أعراف خاصّة تطبع حياتهم، والأمر طبيعي ألاَّ أنْ تكون هذه الأعراف والتقاليد والعلاقات نسخة طِبق

(1) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص312.
(2) المرجع نفسه، ص312.

الأصل لما كان سائداً في عصر المعصوم عليه السلام، بلّ في كثيرٍ من الأحيان يكون العكس هو الصحيح، أي أنَّ عُرف الزمن الذي يلي زمن المعصوم عليه السلام يتغيّر لتغيّر الظروف والشروط المحيطة، وليس هذا هو المهمّ؛ بلّ المهمّ عدم المساس بجوهر الطبيعة الإنسانيّة وهي منشأ السيرة والعُرف، وضمان بقائها واستمراريتها[1]، ومن أجل إحياء العُرف وتوظيفه في نظريّة الزمان والمكان يقول السيد الخميني: "يقيناً أنَّ الرسول محمد عليه السلام وبقية المعصومين من أهل بيته عليه السلام، كانوا على علمٍ بما ستؤول إليه أوضاع مجتمعنا بعد ثلاثة عشر قرناً ونيف، والوقائع التي ستعصف بها، ولهذا السبب كانوا يستشرفون المستقبل، ويكثرون الحديث عن آتي الزمان وحوادثه ومشاكله، ليطلعونا على الأحداث التي ستقع في الأزمان القادمة، لذلك نرى أحاديثهم وأخبارهم تزخر بنبؤاتٍ المستقبل وحوادثه، حيث كانوا يقولون سيأتي آخر الزمان ويكون كذا وكذا، وسيفعل الأعداء والشياطين كذا وكذا..."[2].

كما يجب أنْ يُؤخذ العُرف الثابت وهو الذي لا يختلف باختلاف الزمان والمكان ما دامت الحياة باقية، كالأكل، والشرب، والنوم، والفرح، والحزن، وميل الطبع إلى الحسن ونفرته عن القبيح[3]. والعُرف المتغيّر، وهو الذي يتغيّر باختلاف الأزمنة، والأمكنة، والأحوال، والظروف، إذ إنَّ الأحكام المبنيّة على رعايتها تختلف باختلافها[4] بنظر الاعتبار في إحياء العُرف وتوظيفه في مسائل الفقه.

بناءً على ما تقدّم يتقرَّر لدينا بأنَّ الأعراف العقلائيّة، هي من يجب أنْ تكون محط عناية الفقهاء، وهي المقياس الحقيقي للزمان والمكان ودلالتهما على تغيّر مناطات الأحكام. لذا، يجب أنْ تُؤخذ بنظر الاعتبار، لا سيّما في ما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم، في كلّ زمانٍ ومكان، وحتى يتمكَّن الفقهاء من إصدار فتاوى تُساهم في حلَّ المعضلات والمشكلات الآنيّة وسدّ جميع الثغرات في ما يتعلّق بالمسائل المبتلاة، وذلك في إطار العلاقة الموجودة بين المجتمع والعُرف.

(1) فيض، علي رضا: الفقه والاجتهاد، ج1، مرجع سابق، ص346.

(2) الخميني، روح اللـه: رسالة الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص120.

(3) الزلمي، مصطفى: أصول الفقه في نسيجه الجديد، ج1، مرجع سابق، ص83.

(4) المرجع نفسه، ص83.

الفصل الرابع

التطبيقات الفقهيّة لأثر الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي

- المبحث الأوّل: الزمان والمكان وأثرهما في أحكام السياسات وفقه الدولة

  المطلب الأوّل: نظريّة الحُسبة

  المطلب الثاني: ولاية الفقيه ومنطقة الفراغ التشريعي

- المبحث الثاني: الزمان والمكان وأثرهما في المعاملات والمسائل الاجتماعيَّة

  المطلب الأوّل: فقه المعاملات

  المطلب الثاني: فقه المسائل الاجتماعيَّة والطبيّة

للأحكام المتعلّقة بالنظام العامّ والمجتمع مكانةً خاصّة في الفقه الإسلامي؛ فعلى الرغم من عدم إفراد باب فقهي خاصّ بها؛ إلاّ أنّنا نجدها في عددٍ من الأبواب الفقهيّة، إذ إنَّ لهذه الأحكام صلة وثيقة بالأحكام الولائيّة، وهي – بذات الوقت- تفوق الأحكام الفرديّة. وتندرج في هذا السياق جميع الأحكام القضائيّة والجزائيّة في الإسلام.

ولما لم يتوافر للفقه المدرسي هذا الشرط الأساس؛ فإنَّ الفقيه المنتمي لهذا الاتجاه لا يستطيع أنْ يتجاوز تلك الأنساق الفرديّة المحدّدة، كما لا يستطيع أنْ يقدّم حلوله المعاصرة والمُستحدثة على نحو الاستيعاب للقضيّة وموضوعها، فيلجأ مرغماً إلى (الفتاوى الشرطيّة)؛ إذا كان الموضوع كذا، فحكمه كذا، إنَّ هذه الفتاوى ألقتْ بالتبعة على الفرد، الذي سيكون هو المسؤول عن تحديد عجز الفقيه في تحديده؛ لأنَّهُ لا يملك عُدّة لتوفير الإجابة الموضوعيّة عليها؛ إذ كان هذا يشكّل أنموذجاً قياسيّاً يعمل في ضوئه فقهاء السلف من الإماميَّة ومن غيرهم[1].

إنَّ هذا الأنموذج، هو عمليّة انحسار لعمليّة الاجتهاد في الإسلام، وتقليص لمساحة الفقه، وقصره على الأحكام الشرعيَّة التي تتركّز حول الأفراد في عباداتهم ومعاملاتهم، المبدأ الذي لا ينسجم مع شمول الدين الإسلامي، وانفتاح الفقه على الحياة المختلفة سياسيّاً، واقتصاديّاً، وثقافيّاَ، واجتماعيّاً، وتربويّاً، وأسباب هذا الانحسار يرجع في الأغلب إلى الظروف السياسيَّة التي أرغمتْ الكثير من فقهاء المسلمين إلى الابتعاد عن الواقع وحاجاته، هرباً من ضغوطات الملوك الذين جاءوا بدءاً من معاوية بن أبي سفيان، حيث ابتعد الفقهاء عن الفقه السياسي وفقه الدولة، وفقه المعاملات الاقتصاديَّة والدوليّة، فالتزم الفقهاء ناحية الفروع، فاستفاضوا في شرح العبادات والمعاملات على النحو المسطّر في الكتب الفقهيّة، وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه، لا بصورة المجتمع المسلم[2].

---

(1) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص286.

(2) الصدر، محمد باقر: الاتجاهات المستقبليّة لحركة الاجتهاد، ص145.

وواضحٌ أنَّ المِلاك الأساس في هذه الأحكام، هو حِفظ الدين والنظام العامّ والمجتمع، ومن البديهي أنْ تختلف المصالح باختلاف الظروف الزمكانيّة؛ وعليه، فإنَّ الأحكام الاجتماعيَّة يطرأ عليها التغيير باختلاف الزمان والمكان.

لذا، فإنَّ المسائل الحيويّة المستحدثة في المعاملات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة أكبر بكثير من أنْ تُعالج عن طريق فقه الأحكام الفردي، إذ إنَّها تتوقَّف بشكلٍ كامل على استيعاب دقيق وشامل لموضوعاتها، وما لهذه الموضوعات من علائق معقّدة بموضوعاتٍ أخرى تفرض نفسها على الواقع الإنساني. كما أنَّ هذا الاستيعاب لا يمكن تحصيله من دون تحصيل المعرفة المناسبة بإنجازات العلوم الإنسانيّة الحديثة، والأُسُس النظريَّة التي تقوم عليها هذه المعاملات المُستجدّة.

وبهذا الصدد، أشار العلّامة محمد مهدي شمس الدين بقوله: "وفي الفقه لا بدّ من فتح أبواب لا تزال مغلقة على ما نسمّيه الفقه العامّ، فقه المجتمع وفقه الأمّة، ما هو موجود الآن هو أيّ تسعون بالمئة منه هو فقه فردي. أمّا الفقه العامّ، فقه الأمّة الذي نزلتْ فيه التكاليف الإلهيّة والخطابات الإلهيّة ليس موجّهاً إلى الأفراد؛ وإنَّما إلى الأمّة"[1].

ويذكر العلاّمة شمس الدين مثالاً على ذلك الجهاد، الجهاد هو تشريع للأمّة وليس للأفراد، غير أنَّ العقليّة الفرديّة حكمت على أنْ يروا في خطابات الجهاد ما سمّوه بـ(الخطاب الكفائي)[2].

وقد أشار السيد الخميني إلى المعنى ذاته، إذ طالب الفقهاء بأنْ يبذلوا قصارى جهدهم لكي لا يُتّهم الإسلام بالعجز عن إدارة العالم في المنعطفات الاقتصاديَّة، والعسكريّة، والسياسيَّة[3]، إذ إنَّ الفقه عنده هو النظرة الواقعيّة لإدارة الإنسان من المهد إلى اللحد[4]، وفي هذا يقول: "إنَّ للإسلام أحكاماً لكافة شؤون الإنسان الماديّة والمعنويّة. وله أحكام في الأمور التي لها دخل برقيه المعنوي والتربية العقلانيّة للإنسان"[5].

---

(1) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والحياة (حوار على ورق)، مرجع سابق، ص18.

(2) المرجع نفسه، ص18.

(3) مهريزي، مهدي: مدخل إلى فلسفة الفقه، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ص95.

(4) المرجع نفسه، ص95.

(5) المرجع نفسه، ص96.

كما أشار الشهيد محمد باقر الصدر إلى أنَّ حركة الاجتهاد عند الإماميَّة قد عاشتْ مرحلة انكماش في الهدف، وذلك حين أُخذ المجال الفردي في التطبيق بعين الاعتبار فقط، وهذا انكماش في الموضوع، فقد أخذ الاجتهاد يركّز باستمرار على الجوانب الفقهيّة الأكثر اتّصالاً بالمجال التطبيقي الفردي وأُهملتْ الموضوعات التي تمهّد للمجال التطبيقي الاجتماعي[1].

من هنا، لا بدّ أنْ يكون الفقيه المجتهد أو الولي قادراً على تشخيص المصلحة تبعاً لاختلاف الأزمنة والأمكنة، وإصدار الحكم اللازم على ضوئها.

بناءً على ما تقدّم، فإنَّ الكلام في هذا الفصل سوف ينصب على تطبيقات تأثير الزمان والمكان على الأحكام الفقهيّة؛ مقتصرين الحديث فيه على نماذجٍ في فقه الدولة، وفقه العقود، وبعض من المسائل الاجتماعية وكذلك بعض من المسائل الطبيَّة.

---

(1) الصدر، محمد باقر: الاتجاهات المستقبليّة لحركة الاجتهاد، مرجع سابق، ص156.

المبحث الأوّل

الزمان والمكان وأثرهما

في أحكام السياسات وفقه الدولة

تقوم المناظرة السياسيَّة لدى المدارس الإسلاميَّة المعاصرة على التاريخ، إذ إنَّ مسعى التأصيل في الأفكار لا ينفكُّ عن صلته بالتاريخ، وهو إلى جانب الفقه يشكّلان المنهل الذي يمدُّ هذه الاتجاهات على اختلافها وسعة مساحات التباين في ما بينها، بالحجج والقرائن التي تسوّغ للبناءات السياسيَّة شرعيّاتها؛ كما أنَّ مشكلة الشرعيَّة التي تستند أو ينبغي أنْ تستند إليها السلطة، والقيم التي يمكن أنْ يُمارس باسمها الحكم، وإطار السيادة والقوّة التي كانتْ موروثة عن زمن الفتح والانتصارات العسكريّة والتاريخيَّة، والولاء الرمزي والسياسي كجماعة، ترسّختْ صورتها في الوعي، على اعتبارها جماعة المسلمين أو الإسلام عامّة[1].

ولكن لو تمعنّا في الأمر، نجد أنَّ "العودة إلى التاريخ، لا ترأب صدعاً، ولا تزيل خلافاً، إذ إنَّ تباين الرؤى لم تكن وليدة الراهن، كي يُوحّد التاريخ؛ بلّ هي تتأسَّس في الأصل على التاريخ الذي تعود إليه، ثمَّ يأخذ الراهن بتعقيداته المعرفيّة والسياسيَّة طريقه إلى انتاج المزيد من التباينات في الفكر السياسي الإسلامي"[2].

لذلك، نجد أنَّ بعض من الباحثين يرى أنَّ مفهوم السلطة شكّل موضوعاً انقسامياً في الاجتماع الإسلامي التاريخي، ولا يزال كذلك، في الزمن المعاصر، إذ أُضيفتْ إلى إشكاليّاته التاريخيَّة، إشكاليّات أخرى، جعلتْ علاقة الدين بالسلطة أكثر تعقيداً، إذ يتداخل فيها أرث التاريخ بتعقيدات المَعاصرة[3].

---

(1) يُنظر: غليون، برهان: الدولة والدين (نقد السياسة)، ص5.

(2) فيّاض، علي: نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ص85 - 86.

(3) المرجع نفسه، ص86.

وإلى هذا المغزى، أشار الدكتور هشام جعيط بقوله: "إنَّ الخلافة الأوّليّة تهمُّ المسلمين الحديثيين، الذين يضفون عليها سجالاتهم ومجادلاتهم السياسيَّة- الدينيّة الناجمة عن الاصطدام بالحداثة، فمنذُ عام 1924، تاريخ إلغاء (أتاتورك Atatürk) لمؤسسة الخلافة، هناك سجال مركزي بين السجالات، ذو علاقة بعلمنة السياسة والدولة، لا يزال يشقُّ الوعي الإسلامي الحديث إلى شقين: أنصار علمانيّة الدولة واتباع إسلاميّتها، واستناداً إلى كون المرجعيّة هي مرجعيّة الخلافة الأوّليّة، الحقّ والراشدة، نشر كاتب مصري، هو "علي عبد الرزاق" كتاباً في العشرينيات، عنوانه "الإسلام وأصول الحكم"، أراد فيه البرهان على كون الخلفاء الأربعة الأوائل قد تولّوا حكماً سياسيّاً خالصاً، لا علاقة له بالديني، إذ إنَّ الديني يُحدّد بوصف علاقته باللـه، انتهتْ مع انتهاء الوحي ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم"[1].

ولكن على ما يبدو أنَّ "الانقسام لا يقتصر على مقاربة تجربة الخلفاء التي تلتْ غياب الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنَّما يمتدّ إلى فهم النصّ القرآني نفسه، وإلى تحليل تجربة الرسول صلى الله عليه وسلم، في تأسيس الدولة ومنطلقات إدارتها"[2].

كما نجد أنَّ الأسس التي تقوم عليها الدولة في تجربة الرسول صلى الله عليه وسلم، إنَّما هي قائمة على فهم آيات القرآن الكريم التي تدعو للحكم بما أنزل اللـه تعالى في ذلك الزمان؛ فهماً سياسياً يتماشى مع ظروف ذلك الزمن وتطوراته الراهنة، وما استجد فيه من ظروفٍ بحسب مقتضيات ذلك الوقت. من هنا، نرى أنَّ الدولة في ذلك العهد كانتْ تعني تطبيق العدالة الاجتماعيَّة، وتنفيذ الأحكام الشرعيَّة، وإدارة شؤون الأفراد، ويتمَّ ذلك عبر السلطة التنفيذيّة، أو ما يُسمّى بـ"سلطة الإدارة العامّة"، مع مراعاة الواقع المعاش والظروف الطارئة.

ولذا، فنحن نختلف مع ما ذهب إليه محمد سعيد العشماوي، الذي قصر لفظة الحكومة أو الدولة عند الرعيل الأوَّل من المسلمين؛ على العدالة فقط. وإنَّ استعمال اللفظ من قِبل المعاصرين – بحدّ قوله - للإشارة إلى السلطة التنفيذيّة أو سلطة الإدارة العامّة؛ إنَّما تمَّ – كما يرى- بفعل ما اكتسبه اللفظ عبر تطوّر تاريخي،

---

(1) جعيط، هشام: الفتنة (جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر)، ص6.

(2) فيّاض، علي: نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مرجع سابق، ص86.

وإنَّ ذلك يؤدِّي إلى خلط شديد وسوء في فهم آيات القرآن الكريم، التي تتضمَّن لفظ الحكم على القضاء في الخصومات فقط[1].

ونحن في هذا المقدمة لسنا بصدد الأخذ والردّ حول هذه الرؤى المختلفة – وإنْ كان ليس موضوع البحثّ - بقدر ما نريد أن نبيّن بعض الشيء مفهوم الدولة الإسلاميَّة عبر التطوّر التاريخي ولو على شكل العجالة؛ ليتسنَّى لنا بعد ذلك تناول مفهوم الدولة الإسلاميَّة وأحكامها الشرعيَّة؛ والإجابة عن جميع التساؤلات الناجمة عن ذلك، من قبيل: هل لعنصريَّ الزمان والمكان تأثيرٌ في تطبيق أحكام الدولة؟ وإلى أيّ مدى يؤثران في هذه الأحكام؟ وما هو دور الزمان والمكان في الأحكام الثابتة والمتغيرة في فقه الدولة والسياسات التي تخصها؟

وللإجابة عن كلّ هذه التساؤلات، سوف يكون من خلال المطالب التالية تباعاً:

المطلب الأوّل: نظريّة الحُسبة

هناك اتّجاه في المدرسة الإماميَّة يرى بأنَّ الفقيه الجامع للشرائط، والذي توجد فيه شرائط خاصّة ومعيّنة ـله الولاية على الناس، وإنْ كان في هذا الرأي اتّجاهات مختلفة من حيث اتّساع دائرة هذه الولاية وضيقها.

كما أنَّ هناك اتجاه ثانٍ يرى أنَّ الفقيه ليستْ له ولاية على الناس. إنَّ النظريَّة الأولى عُرفتْ بنظريّة ولاية الفقيه، أمّا النظريَّة التي رفضتْ أن يكون للفقيه أيّة ولاية على الناس فتمسّكتْ بنظريّة الحسبة. من هنا، سوف ينّصب الكلام عن هذه النظريَّة بحسب الفقرات التالية:

أوّلاً: مفهوم الحسبة:

عُرفتْ نظريّة الحسبة بتعريفاتٍ متعدّدة، منها: "هي المصالح المطلوبة للشارع غير المأخوذة على شخصٍ معيّن، المُعبّر عنها بالأمور الحسبيّة، وهي التي عُلم من الشرع العمل بها، وعدم جواز تركها، وإنَّ التكليف بها لم يتوجّه إلى شخصٍ معيّن،

(1) يُنظر: العشماوي، محمد سعيد: الإسلام السياسي، ص8 - 28.

ولا تكون من الواجب الكفائي لتكون مطلوبة من كلّ أحدٍ، كالتصرّف في أموال القصّر من الذين ليس لهم أولياء، والموافقات العامّة التي لم يعيّن المتولي لها من قِبل الواقفين، أو قام الدليل على كونها بيد ولي أمر المسلمين والحاكمين، كإقامة الحدود والتعزيرات، والتصدي لجميع الحقوق الشرعيَّة وصرفها لمواردها، والتصدّي لتنظيم أمر جوامع المسلمين وبلادهم"[1].

ويعرّف الشيخ الأنصاري، الأمور الحسبيّة بأنَّها: "الأمور التي يكون مشروعيّة إيجادها في الخارج مفروغاً عنها، بحيث لو فُرض عدم الفقيه، كان على الناس القيام بها كفاية"[2].

1 - قيود نظريّة الحسبة:

وعلى أيّةِ حالٍ، فإنَّ نظريّة الحسبة تحمل قيدين مهمين، هما[3]:

القيد الأوّل: وهو القيد المأخوذ في نظريّة الحسبة: أنَّ هناك جملة من الأمور والمصالح يُعلم منها على نحو القطع واليقين أنَّها مطلوبة للشارع، بمعنى أنَّ الشارع لا يرضى بتركها بأيّ حالٍ من الأحوال.

القيد الثاني: وهو أنّ هذه المصالح غير مأخوذة على شخص معيّن، فتارةً توظَّف فيها جهةٍ معيّنة وشخص معيّن أو طائفة معيّنة، فمثلاً في ما يرتبط بالحدود والتعزيرات التي شرّعها الشارع، مع علمنا بأنّها مصالح مطلوبة للشارع، ولكنه لم يُوكلها إلى شخصٍ معيّن، ومن المعلوم بالضرورة من الشرع المبيّن أنّه يريد تحقيق هذه المصالح، وهذه تسمّى بأمور الحسبة، أي أنّ المصالح المطلوبة للشارع والتي لم تؤخذ على عاتق شخص معيّن هي المسمّاة بالأمور الحسبية؛ ولذا، فإنّ الفقيه يعرّف الحسبة أو الأمور الحسبية بأنّها الأمور التي عُلِم من الشرع أنّه طلبها، أو يطلبها، ولا يقبل أنْ تُترك، وأنّ التكليف بها لم يتوجّه إلى شخصٍ معيّن، وذلك من قبيل أموال القصَّر من الذين ليس لهم أولياء.

---

(1) التبريزي، جواد: ارشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج3، ص25 - 26.

(2) الأنصاري، مرتضى: المكاسب، مرجع سابق، ص340.

(3) الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، ص143 - 144.

من هنا، قد تُطرح تساؤلاتٍ، عدّة، وهي: إنَّ أموال هؤلاء هل يريد الشارع حفظها أم لا؟ وإذا كان الجواب على نحو الإيجاب؛ فممّن يريد حفظها؟ وهل أوكلها إلى شخصٍ معيّن؟ والوليّ له أنْ يعيّن – على ما مرّ-، فهل قام الدليل على أنّها بيد وليّ أمر المسلمين؟ ومثلُ ذلك، التصدّي لتنظيم أمور المسلمين ومصالح بلادهم - فهذه المصالح يُعلم من الشرع أنَّه يطلبها- ولكنه هل عيَّن لها شخصاً بخصوصه يتصدّى لها؟ كما أنَّ نظريّة ولاية الفقيه ترى بأنّ الشارع عيّن لها شخصاً بخصوصه، وهو الفقيه الجامع للشرائط ليقوم بها وينهض بأعبائها. أمّا نظريّة الأمور الحسبيّة فترى بأنّ الشارع لم يعيّن لها شخصاً يقوم بها، ولكن يُعلم من مذاقه وبحسب الفهم للتشريعات الصادرة منه أنَّه يريد هذه الأمور وأنَّه يريد أن يقوم بها أحد، فهل يقوم بها شخص غير عارف بالتشريع، وغير عارف بالفقه، وغير عارف بخصائص عصره؛ أم يقوم بها شخصٌ عارف بالفقه وبمذاق التشريعات الإسلاميَّة؟

وللإجابة عن كلّ هذه التساؤلات، نقول: إنَّ نظريّة الأمور الحسبيّة ترى، أنَّه بحسب العقل السليم أنَّ الذي يجب أنْ يقوم بهذه المهمّة يتعيّن أنْ يكون من الصنف الثاني؛ ولكن هذا التعيين لا من باب أنَّ الشارع أوكل إليه كما تقول نظريّة ولاية الفقيه؛ بلّ إنَّ العقل يدرك أنَّ هذه مصالح مطلوبة للشارع ولابدّ أنْ تُنفّذ، وحيث أنَّ الشارع لم يوكلها إلى شخصٍ معيّن، ولابدّ أنْ يقوم بها شخصٌ؛ فمن أولى من الفقيه للقيام بها إذن[1]؟!

2 - دور العقل في نظريتيَّ الحسبة والولاية:

يُلاحظ من خلال كلمات القائلين بولاية الفقيه من عهد المحقّق النراقي وإلى عهد السيد الخميني، بأنَّ الجميع يتحدّث أيضاً عن دليل العقل، وهكذا حينما يؤمن صاحب نظريّة الحسبة بالعقل - كما تقدّم- كأساسٍ لانصراف هذه الوظائف إلى الفقيه، فإنَّه يتوافق مع صاحب نظريّة ولاية الفقيه حينما يستدلّ بالعقل فضلاً عن النصّ، ولكنّ الفارق بينهما، هو أنَّ أصحاب نظريّة ولاية الفقيه يرون أنَّ الشارع

(1) الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص144.

قد نصّ على إيكال هذه الوظيفة إلى الفقيه الجامع للشرائط، إذ إنَّ الدليل ليس هو العقل، بلّ هو النصّ[1]، وذلك من قبيل: "العلماء ورثة الأنبياء"[2].

وتأييداً لهذا المطلب، والاستدلال عليه، يقولون بأنَّه مطلب عقلي؛ ولهذا، فإنَّ النتائج المترتّبة على النظريتين تبعاً لأدلّة الطرفين تختلف. ففي نظريّة الحسبة وفي نظريّة ولاية الفقيه يدخل العقل كدليلٍ، إلاَّ أنَّ القائل بولاية الفقيه على أساس النصّ يرجع إليه ليرى سعة هذه الولاية وضيقها.

ومن يستند إلى نظريّة الحسبة من باب العقل لا يدرك هذا المعنى، ولكنّه يقتصر على أقلّ الضرورة، وهي أنّ هناك مصالح عند الشارع لم يُعيَّن لها شخص، وهذه المصالح لا بدّ أنْ لا تمسّ أحكاماً أُخرى في الشريعة.

لذا، نجد أنَّ فقهاء المدرسة الإماميَّة عندما يبحثون في كتاب الجهاد، عن الجهاد الابتدائي، والذي يعني جهاد الكفّار من غير أنْ يكون ذلك في مقام الدفاع، فإنَّهم يبحثون في أنَّه هل يجوز في عصر الغيبة مع عدم وجود الإمام المعصوم(عليه السلام)، أم لا يجوز ذلك؟ وإذا هجم الكفّار على بلاد المسلمين وجب الدفاع، ولا يتوقّف ذلك على إذن أيّ شخصٍ حتى الفقيه الجامع للشرائط، وإنَّما الكلام في الابتداء بالجهاد والحرب، وأنَّهُ هل يجوز في زمن الغيبة؟

من هنا، نرى أنَّ الفقهاء إزاء هذه المسألة انقسموا إلى فريقين؛ فهناك من يقول بعدم الجواز، وهناك من يقول بالجواز حتى من القائلين بعدم الولاية للفقيه، فإنَّهم يقولون: بأنَّهُ يجوز للفقيه الجامع للشرائط أنْ يتصدّى في زمن الغيبة للجهاد الابتدائي من باب أنَّهُ المؤهّل لذلك[3].

وبهذا الصدد يقول السيد أبو القاسم الخوئي: "وبما أنَّ عمليّة هذا الأمر المهمّ في الخارج بحاجةٍ إلى قائد وآمر يرى المسلمون نفوذ أمره عليهم؛ فلا محالة يتعيَّن

---

(1) الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص144.

(2) العاملي، محمد بن الحسن (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج2، مصدر سابق، ص78.

(3) يُنظر: الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص145.

ذلك في الفقيه الجامع للشرائط، فإنَّه يتصدّى لتنفيذ هذا الأمر المهمّ من باب الحسبة على أساس أنَّ تصدى غيره لذلك يوجب الهرج والمرج ويؤدّي إلى عدم تنفيذه بشكلٍ مطلوب وكامل"[1].

بناءً عليه، فإنَّ تصدّي الفقيه المجتهد الجامع للشرائط يكون مطلوب للشارع؛ لأنَّهُ هو الأعرف بمذاقات الشارع.

ثانياً: دائرة وحدود الأمور الحسبيّة:

لقد جرى البحث في ولاية الفقيه - كما تقدّم- من حيث سعة وشمولية الولاية وضيقها. لذا، لا بدّ من البحث في الأمور الحسبيّة، من حيثُ دائرتها وحدودها، وهل يستطيع الفقيه الجامع للشرائط أنْ يتحمّلها؟ وما هي حدودها، ودائرة شمولها؟

يرى بعض من الفقهاء القائلين بنظريّة الحسبة، والمنكرين لولاية الفقيه: بأنَّ الحديث بخصوص الأمور الحسبيّة، يأخذ جانبين، هما[2]:

الجانب الأوّل: إذا تصدّى لأمور المسلمين من ليس أهلاً لذلك، كما في أغلب بلاد المسلمين في عصرنا الحاضر؛ فهنا، تجب محاربته، ويجب أنْ يستلم الحكم من يكون أهلاً للحكم، وهو الفقيه الجامع للشرائط، ولكن من باب الحسبة والأمور الحسبيّة، وليس من باب أنَّ الشارع أوكل إليه هذه الوظيفة.

الجانب الثاني: إذا تصدّى لأمور المسلمين مَن يكون صالحاً للتصدّي لتنظيم أمورهم ورعاية مصالحهم؛ فهنا، لا ينبغي الريب في تهيئة الأمن للمؤمنين، بحيث تكون بلادهم في أمن من كيد الأشرار والكفّار، وهذه من أهمّ مصالح المسلمين، ومن المعلوم وجوب المحافظة عليها، وأنَّ ذلك مطلوب للشارع؛ فإذا تصدىّ شخص صالح لذلك، بحيث يُعلم رضا الشارع بتصدّيه، كما إذا كان فقيهاً عادلاً بصيراً، أو شخصاً صالحاً مأذوناً من الفقيه العادل، فلا يجوز للغير إضعافه، أو التصدّي لإسقاطه؛ لأنَّ إضعافه إضرار بالمؤمنين، ونقض للغرض المطلوب للشارع، بل يجب على الآخرين مساعدته وتمكينه من تحصيل مهمّته، ومن أشكال المساعدة

---

(1) الخوئي، أبو القاسم: منهاج الصالحين، ج1، ص366.

(2) الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص144.

له: المشاركة في الجيش الذي يشكّله لحفظ الثغور، والدخول في القوى التي أوكل إليهم حفظ الأمن الداخلي المأخوذ على عاتق الناس حسبة ونحو ذلك من الأمور.

وفي هذا المجال يقول الشيخ التبريزي: وعلى ذلك، ينبغي الكلام في موضعين: الأوّل، ما إذا تصدّى أمر المسلمين من ليس أهلاً له، كما في غالب بلاد المسلمين في عصرنا الحاضر. الثاني، ما إذا أراد التصدّي لأمور المسلمين مَن يكون صالحاً للتصدّي لتنظيم أمورهم ورعاية مصالحهم.

أمّا المقام الأوّل: فمِّما لا ينبغي الريب فيه أنَّ الشارع لا يرضى بتصدّي الظالم الفاسق لأمور المسلمين، لا سيّما إذا كان ذلك الظالم آلة بيد الكفّار في تضعيف الإسلام وأهل الإيمان وترويج الفسق والفجور ليلحق المسلمين ولو تدريجياً برُكب الكفّار في رسومهم وعاداتهم وهدم جهود النبي صلى الله عليه وسلم، والأئمّة عليهم السلام، والصالحين والشهداء من المسلمين في تشييد أركان الدين وتطبيق أحكامه على نظم بلادهم.

والحاصل: إنَّ الشارع نهى عن الركون إلى الظالم والأمر بالاعتصام بحبل الـلـه، والأمر بالكفر بالطاغوت وأولياء الشيطان والأخذ بولاية الـلـه سبحانه ورسوله وتمكين الناس من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك، شاهد صدق بأنّ على المسلمين قطع أيدي الظلمة عن المؤمنين وبلادهم مع التمكّن عليه؛ حيث إنّه لو أمكن ذلك بالمقدّمات غير المحرّمة في نفسها فهو، وأمّا إذا توقُّف ذلك على ارتكاب محرّم في نفسه، فلا بدّ من ملاحظة الأهمّية بين المتزاحمين. ولا ريب في أنّ الظالم المزبور إذا كان بصدد هدم الحوزة الإسلاميَّة وإذلال المؤمنين وترويج الكفر وتسليط الكفّار على المسلمين وبلادهم، يكون على المسلمين أخذ القدرة من يده وإيكالها إلى الصالح؛ فإنَّه أهمّ ولو مع توقّفه على بعض المحرّمات بعنوانه الأوّلي، حتى القتال مع العلم بالظفر والاطمئنان بأخذ القدرة من يده، وكلُّ ذلك تحفّظاً على الحوزة الإسلاميَّة ودفاعاً عن المسلمين وأعراضهم وبلادهم من دنس الكفر، والضلال، والفساد. هذا كلّه بحسب الكبرى.

وأمّا بحسب الصغرى، فإنْ أحرز فقيهٌ حال الظالم وأنَّهُ بصدد إذلال المسلمين وتسليط الكفّار عليهم وعلى بلادهم والصدمة على أعراضهم وأموالهم وحكم بحكم على طبق إحرازه، فنفوذ حكمه وإنْ كان مبنيّاً على نفوذ الحكم الابتدائي للفقيه

العادل، إلاَّ أنّهُ إذا اعتقد الناس به وحصل لهم الجزم بصحة إحرازه ولو مع القرائن يثبت الحكم المتقدّم"[1].

ثالثاً: الملاحظات على نظريّة الحسبة:

إذا كانت الأمور الحسبية - كما يبدو- تحلّ معظم الضرورات التي تواجه المجتمع، أو حركة الدولة أو حركة الفرد، فما هو الإشكال الأساس الذي يمكن أن يوجَّه إليها؟

وما يمكن أن نسجّله هنا على هذه النظريَّة: هو أنَّها تدور فقط في الموارد التي أجاز الشارع التحرّك فيها. فمثلاً إذا كان هناك شيء ملكاً لإنسان معيّن كالدار مثلاً؛ فهل يجوز أنْ يُرغم هذا الشخص على بيعه؟

في نظريّة الحسبة لا يجوز قطعاً، إلاَّ بعنوان آخر وهو العنوان الثانوي، ولا يجوز للفقيه المتصدّي على أساس الحسبة أنْ يرغم هذا الإنسان على البيع إلاَّ بالعنوان الثانوي. أمّا على وفق نظريّة ولاية الفقيه فإنَّه حتى لو كان هذا الأمر في نفسه غير جائز، إلاَّ أنَّ الفقيه المتصدّي لأمر المسلمين يجوز له أن يرغم ذلك الإنسان على البيع[2].

ولنأخذ مثالاً آخر لتّتضح لنا الصورة أكثر، وليكن هذا المثال (في باب الاحتكار) مثلاً: إنّ المتَّفق عليه بين الفقهاء أنَّ الناس مسلّطون على أموالهم، وأنَّهُ يحقّ لصاحب السلعة أنْ لا يبيع سلعته من الأصل، وإذا أراد أنْ يبيع فيحقّ له أن يبيع كما يشاء، وبالسعر الذي يحلو له، ولو كان فيه ضرر على المجتمع.

وبناءً عليه، فإنَّ مقتضى الأدلة الأوّليّة أنّه لا يجوز إرغام هذا الإنسان على البيع؛ إذن كيف يمكن للفقيه بحدود الأمور الحسبيّة، ولأجل حفظ نظام المجتمع، والحدّ من ظاهرة الاحتكار في زمن العوز والناس لتلك السلعة أنَّ يرغم ذلك الإنسان على البيع؟ لا سيّما أنَّه وفق هذه النظريَّة تكون صلاحيّاته محدودة؟

وللإجابة عن تلكم التساؤلات؛ فإنَّ الفقيه الذي يتحرّك على أساس نظريّة

---

(1) التبريزي، جواد: ارشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج3، مرجع سابق، ص36 - 37.

(2) الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص144.

الحسبة أو الأمور الحسبيّة؛ إنَّما يستطيع أنْ يتحرّك ضمن دائرة الأحكام المجازة بالعناوين الأوّليّة، أمّا غير الجائزة بالعناوين الأوّليّة فلا يستطيع أنْ يتحرّك بضمنها، الفقيه والمتصدي للتدخّل فيها استناداً إلى محدوديّة صلاحيّاته. وقد أشار إلى هذا المعنى الشيخ التبريزي بقوله: "ولا يخفى أنْ كلّ تصرّفٍ لا يخرج عن حدود التحفّظ على حوزة الإسلام والمسلمين نافذ من المتصدّي لأمور المسلمين في ما إذا كان مقتضى الأدلّة الأوّليّة جواز ذلك الأمر"[1].

وبناءً على كلامه، ففي مسألة الاحتكار: إنَّ نظريّة الأمور الحسبيّة تقوم على أساس العقل وحلّ الضرورات الاجتماعيَّة والسياسيَّة وأمثالها، إلاَّ أنَّها تبقى محصورة في دائرة الأحكام الأوّليّة، وما دامت تلك الأحكام غير مستنفذة لقضايا الواقع ومشكلاته، ولتحدّيات الواقع بالذات في عصر التطبيق - أيّ العصر الراهن-؛ وإنَّها سُتقصر عن مواجهة الواقع[2].

رابعاً: الحكومة الإسلاميَّة ونظريّة الحسبة:

إنَّ الأمور الحسبيّة تبتني على أساس القول: بعدم تصدّي الإسلام للحكم؛ لأنَّهُ إذا كان الحاكم متصدّياً انطلاقاً من نظريّة الإسلام؛ فينبغي أنْ يقوم الحاكم نفسه أو جهاز الدولة الحكومي بتنظيم المجتمع وحفظ أمنه وثغوره؛ بيد أنَّ أصحاب النظريَّة الحسبيّة لا يرون أنَّ هذه الأمور هي من وظيفة الحاكم الوالي الجامع للشرائط، ولا يدخلونها في هذه الدائرة، وهذا المعنى من الحكومة، وهو أنَّ الحاكم والوليّ، هو المسؤول عن تنفيذ هذه الأمور، ولا يقولون بذلك. وعليه فإنَّ القائلين: بالنظريَّة الحسبيّة لا يقولون بالحكومة الإسلاميَّة، وهذا ما يمكن بيانه من خلال التوضيح لهذه النظريَّة بشكل أدقّ.

كما أنَّ هناك جملة من الأمور التي يُعلم من الشارع بأنَّه لا يرضى بفواتها، وهو يريدها أنْ تتحقّق في الخارج، ولكنه لم يعيّنها لشخصٍ خاصّ، من قبيل أنَّ هناك نظاماً في المجتمع، والإسلام لا يريد أنْ يكون المجتمع بلا نظام أمنيّ وبلا دولة

---

(1) التبريزي، جواد: ارشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج3، مرجع سابق، ص37.

(2) الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص145.

تحكمه وتهيّئ له أسباب الأمن والاستقرار، وتحفظ ثغور الإسلام، ومن الواضح أنَّ الإسلام لا يرضى بأنْ توجد دولة من دون أن تُحفظ ثغورها.

وعلى هذا الأساس، يُعلم أنَّ هناك جملة من الأمور يريدها الإسلام، ولكن عندما نأتي إلى التطبيق نجد أنَّه لم يضعها في عهدة شخصٍ معيّن، فمثلاً: هناك واجبات عينيّة كالصلاة والصوم والحجّ، تجب على كلّ فردٍ بعينه، وهناك واجبات كفائيّة من قبيل تجهيز الميت، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه واجبات وُجّهتْ إلى جميع المسلمين، ولكن إذا قام بها بعضٍ منهم سقطتْ عن الآخرين، وهناك أحكام أرادها الشارع لكنَّه عيّن لها شخصاً هو الحاكم الشرعي القائم بأمر المسلمين كالحدود والتعزيرات[1].

غير أنَّ هناك جملة من الأمور التي أرادها الشارع، ولكنّه لم يعيّن لها شخصاً لا بنحو الوجوب الكفائي ولا بنحو الوجوب العيني، ولا بنحو أنَّها في عهدة الحاكم والوالي، فمن يقوم بها؟

إنَّ أصحاب نظريّة الحسبة يقولون: إنْ وُجد الفقيه الجامع للشرائط فهو أولى بالقيام، وإلاَّ قام بها عدول المؤمنين، وبحسب ما يتبيّن من كلامهم أنَّه ليس من وظيفة الحاكم ولا الوليّ الجامع للشرائط أنْ يتصدّى لأمورٍ من قبيل تنظيم المجتمع وحفظ أمنه وثغوره وما شاكل ذلك. وبناءً عليه، يمكن القول: إنّ أصحاب هذه النظريَّة - حسب الواقع التطبيقي- يؤمنون بالحكومة الإسلاميَّة، ولكن من الناحية النظريَّة لا يجدون المنطلقات والركائز الفقهيّة الكافية لذلك.

أمّا في مقام التطبيق فلعلّهم يوكلون هذه الأمور إلى الحاكم وإلى الوليّ، مع أنَّهم من الناحية النظريَّة يقولون أنَّها ليستْ مرتبطة بالوليّ، ولا يوجد دليل من الشارع على إيكالها إلى الوليّ كما أوكل إليه إقامة الحدود والتعزيرات التي قام الدليل من الشارع على ضرورة القيام بها إمّا من قِبل الإمام المعصوم عليه السلام، أو نائبه الخاصّ، أو نائبه العامّ، وهو الفقيه الجامع للشرائط. أمّا في الأمور الأُخرى مثل حفظ أمن البلد

(1) يُنظر: الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص147.

الإسلامي أو البلاد الإسلاميَّة، فلم يقم الدليل فيها على أنَّها موكولة للحاكم الشرعي، فمهمّة الفقيه هي التنفيذ من الناحية التطبيقية[1].

وإلى ذلك، أشار الشيخ التبريزي بقوله: "ولكن بما أنَّ التحفّظ على بلاد المسلمين والدفاع عنهم وعن الحوزة الإسلاميَّة والممانعة من استيلاء الخونة والفسّاق والأشرار، فضلاً عن المنافقين والكفّار ممّا يُعلم وجوبه على حدّ وجوب سائر الأمور التي يعبَّر عنها بالحسبة؛ بلّ ما ذكر أهمّها والأصل والأساس لها؛ فالواجب على الفقيه العادل البصير مع تمكّنه هو التصدّي لذلك مباشرة أو بالتوكيل، ولا يبعد دخوله بالتصديّ في عنوان وليّ الأمر اللازم طاعته وطاعة وكلائه في ما إذا لم يكن أمرهم ونهيهم وسائر تصرّفاتهم خارجة عن الحدود التي رسمها الشرع، حيث لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق... ومع تصدّيه لا يُعلم مشروعيّة التصدّي من غيره، كما يُعلم عدم جواز معارضته أو تضعيفه؛ بل يجب تقويته والمساعدة والمجاهدة على مهامّه"[2].

فالقول بأنَّه من الواجب على الفقيه العادل البصير مع تمكّنه هو التصدّي يستلزم الدعوة إلى إقامة حكومة الإسلام العادلة التي يحكم فيها الفقيه ضمن الصلاحيّات الواسعة لا الضّيقة التي تمنعه من بسط سلطانه ونفوذه، لا سيّما مع تصريح أصحاب هذه النظريَّة بعدم جواز ومشروعيّة معارضة أو تضعيف القائم بشؤون ولاية الأمر في الأمة الإسلاميَّة[3].

إنَّ أصحاب نظريّة الحسبة قالوا: إنَّ كلّ تصرف لا يخرج عن حدود التحفّظ على حوزة الإسلام والمسلمين نافذ من المتصدّي - أي من الفقيه- لأمور المسلمين في ما إذا كان مقتضى الأدلّة الأوّلية جواز ذلك العمل، وبناءً عليه، يقتضي منّا هنا، بيان المقصود من الأدلّة الأوّليّة والثانويّة أو الحكم الأولي والثانوي؛ وإنْ بينّا ذلك في فصلٍ سابق، غير أنَّ الضرورة هنا تقتضي البيان مرة أخرى:

---

(1) الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص147.

(2) التبريزي، جواد: ارشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج3، مرجع سابق، ص45.

(3) الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص148.

1 - الحكم الأوّلي:

هو ذلك الحكم الذي وضع للموضوع، بغضّ النظر عن الشرائط الطارئة التي تطرأ عليه، من قبيل أنَّ الماء حكمه جواز الشرب، ولكن إذا توقّف على شربه حياة إنسان، فالحكم الثانوي سيكون وجوب شرب ذلك الماء، وإلاَّ، فإنّ الحكم الأوّلي للإنسان أنَّه يجوز له أنْ يشرب، وأنْ لا يشرب الماء. وعليه، فعندما دخلت بعض من الشرائط الاستثنائية غيرّتْ الحكم الأوّلي، وجعلتْ المباح واجباً، وقد تجعله محرّماً[1].

إنَّ الحكم الواقعي الأوّلي يُراد به، الحكم المجعول للشيء أوّلاً وبالذات أي بلا لحاظ ما يطرأ عليه من العوارض الأُخرى، كأكثر الأحكام الواقعيّة تكليفيّة ووضعيّة، هذه كلّها أحكامها الأوّليّة: الوجوب، والحرمة، فالصلاة حكمها الأوّلي أنْ يُؤتى بها بواسطة طهارة مائيّة، ولكن إنَّ لم تتيسّر الطهارة المائيّة فستنتقل إلى التراب، والخنزير حكمه الأوّلي أنَّه لا يجوز أكله، ولكن إذا توقّف عليه إنقاذ حياة إنسان فإنَّه ليس يجوز له أنْ يأكل منه فقط؛ بلّ يجب عليه أنْ يأكل.

2 - الحكم الثانوي:

هو الحكم الذي يُجعل للشيء بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصّة تقتضي تغيير حكمه الأوّلي. فالموضوع هو الموضوع، ولكنّ حكمه يتغيّر ضمن هذه الشرائط، فشرب الماء مثلاً، مُباح بعنوانه الأوّلي، ولكنه بعنوان إنقاذ الحياة يكون واجباً[2].

وما أكثر الأحكام الأوّليّة التي يتبدّل واقعها لطروء عناوين ثانوية عليها. فالواجب يتحوَّل إلى حرام، والحرام إلى مُباح.. وهكذا.

من هنا، فإنَّ أصحاب نظريّة الحسبة يرون أنَّ تصرّفات المتصدّي إنّما تكون نافذة إذا كان مقتضى الأدلّة الأوليّة جواز ذلك العمل، ويضربون أمثلة على ذلك مثل: تهيئة مراكز الثقافة لنشر العلوم، وبسط الرفاه الاجتماعي، وهكذا كلّ عمل وتصرّف من هذا القبيل.

---

(1) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص69.

(2) المرجع نفسه، ص69.

أمّا إذا كان مقتضى الأدلّة الأوليّة عدم جواز التصرّف، فإنّ الفقيه لو تصدّى لأمرٍ، وكان مقتضى الأدلّة الأوليّة عدم جوازه، فإنَّ رأيه لا يكون نافذاً، كما في التصرّف بأموال الناس بغير رضاهم؛ لأنَّ الناس مسلّطون على أموالهم، ولا يجوز لأحدٍ أنْ يتصرّف في مال شخصٍ آخر إلاَّ عن طيبِ نفسه أو برضاه.

وهناك عدداً من الأسئلة تُوجّه إلى أصحاب هذه النظريَّة في بعض من المسائل، كما في: إدارة المجتمع الإسلامي والتصرّف في أموال الآخرين مع عدم رضاهم، وهذا ما يحصل في الواقع الفعلي في عصر الدولة الإسلاميَّة وعصر التطبيق كفتح الشوارع والمستشفيات وتنظيم المرور، ففي كثير من الأحيان يُحتاج إلى قوانينٍ صارمة لتنظيم المرور، وما يرتبط بالدخول والخروج من البلد، وهي كلّها مرتبطة بإدارة الدولة التي تضع في بعضٍ من الأحيان عقوبات ثقيلة جدّاً على من يخرجون على هذه القوانين، مع أنَّه لو لاحظنا الأدلّة الأوّليّة نجد أنَّها لا تجيز هذه العقوبات على اعتبار أنَّ الناس مسلّطون على أموالهم.

كما أنَّ هناك مثلٌ آخر يرتبط بتحديد النسل، وهو الآن من المسائل المهمّة التي تُطرح في العالم، على اعتبار أنّ الناس مسلّطون على أموالهم وعلى أنفسهم، ولا يوجد مانعاً شرعيّاً من تكثير النسل. وقد يُقال: إنَّ الدولة تستطيع أنْ تنصح، ولكن لنفترض أنَّ النصيحة لم تكن كافية، فهل بإمكانها أنْ تفرض قوانين إلزاميّة للوقوف أمام هذه المسألة وتنظّم النسل؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات نقول: إنَّ مقتضى الأدّلة الأوّليّة - حسب نظريّة الحسبة-؛ هي عدم جواز ذلك، إذ إنَّ الفقيه المتصدّي لا يستطيع أنْ يتصرّف، وإذا تصرّف فلا يكون تصّرفه نافذاً؛ لذا فقد صرّحوا: بأنَّ كلّ تصرّفٍ مقتضى الأدلّة عدم جوازه، كالتصرّف في أموال الناس، وأخذها قهراً وأمثال ذلك، ولا يدخل في ولاية المتصدّي[1].

وحتى في ما إذا اعتقد المتصدّي أو وكلاؤه جواز ذلك؛ فإنَّه لا يكون نافذاً أيضاً، ومعنى ذلك أنَّ الإنسان إذا كانتْ له قدرة أنْ يهرب، وأنْ لا يطبّق القانون فلا

(1) يُنظر: الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص149.

توجد أيّة مسؤوليّة شرعيَّة في عهدته. نعم، قد توجد مسؤوليّة قانونيّة، وفي ذلك يقول الشيخ التبريزي: "ولا يخفى أنَّ كلّ تصرّفٍ لا يخرج عن حدود التحفّظ على حوزة الإسلام والمسلمين نافذ من المتصدّي لأمور المسلمين في ما إذا كان مقتضى الأدّلة الأوّليّة جوازه، كتهيئة مراكز الثقافة لنشر العلوم وبسط الرفاه الاجتماعي، وأنَّ كلّ تصرّفٍ يكون مقتضى الأدلّة عدم جوازه كالتصرّف في بعض أموال آحاد الناس وأخذه قهراً عليهم وأمثال ذلك فلا يدخل في ولاية المتصدّي حتى في ما إذا اعتقد المتصدّي أو وكلاؤه جوازه لبعض الوجوه. كما يجوز لسائر الفقهاء التصدّي لبعض الأمور الحسبيّة في ما إذا لم يكن التصدّي لها مزاحمة وتضعيفاً لمركز المتصدّي للزعامة، كنصب القيَم لليتيم والتصدّي لتجهيز ميّت لا وليّ له ونحو ذلك"[1].

وإنْ كنّا نعلم أنّ الشريعة والقانون لا يوجد بينهما حاجز حتى نقول بأنّه من الناحية الشرعيَّة لا محذور، ولكن من الناحية القانونية يوجد محذور. والأمر نفسه يجري في مسألة الضرائب والضرائب التصاعدية خصوصاً؛ فإنّ هذه تفرض لأخذ الكثير من أموال الناس، حتى تصل أحياناً إلى أن تأخذ من أرباح الناس حوالى (75%)، فكيف نجوزّها بمقتضى الأدّلة الأولية؟ وبهذا يتبيّن لنا أنّه بالرجوع إلى هذه النظريَّة فإنّها تستطيع أن تتحرّك في منطقة ضيّقة جدّاً في إدارة المجتمع، وهذا معناه عدم قدرتها على إدارة المجتمع[2].

لذا، نستخلص ممّا تقدّم، أنَّ المنهج الفقهي القائم على أساس نظريّة الحسبة لا يستطيع أنْ ينهض بحلّ المشكلة الاجتماعيَّة المعاصرة في الواقع الإسلامي على جميع المستويات، ومن هنا، تكون الضرورة حاكمة لاختيار منهج فقهيّ آخر، يراعي تبدّل الأوضاع والظروف الطارئة، التي كانتْ نتيجة لتبدّل الزمان والمكان.

---

(1) التبريزي، جواد: ارشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج3، مرجع سابق، ص47.

(2) الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص149.

المطلب الثاني: ولاية الفقيه ومنطقة الفراغ التشريعي

أولاً: دور الحاكم[1] في ملء منطقة الفراغ التشريعي:

تعرّضنا في فصلٍ سابق لمنطقة الفراغ التشريعي، وذكرنا بأنَّ النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يملأ منطقة الفراغ التشريعي، على اعتباره ولي الأمر، بالأحكام الولائيّة، بحسب مقتضيات المصالح القائمة آنذاك، وأخذنا نماذج على ذلك تتضمَّن عدّة روايات؛ ولكن التساؤل الذي يدور هنا، هو: مَن يقوم بهمة ملء منطقة الفراغ التشريعي بعد النبي صلى الله عليه وسلم؟

لقد ذهب أصاحب المدرسة الإماميَّة إلى أنَّ مَنْ ينطبق عليه عنوان ولي الأمر، بعد رسول الـلـه صلى الله عليه وسلم، هم الأئمة المعصومين عليهم السلام من بعده، ثمَّ الفقهاء في عصر الغيبة، ولا إشكال في حقهمعليهم السلام بالتصدي لذلك؛ غير أنَّ الخلاف في ثبوت هذا الحق للفقهاء بعدهم، ولكن الأكثر ذهبوا إلى ثبوت هذا الحق للفقهاء، وقد استدلوا بالأدلّة التالية[2]:

الأوّل: الدليل العقلي: وفقاً للرؤية الإماميَّة – التي ترى بثبوت الحق للفقهاء أيضاً- أنْ تعيين الرسول صلى الله عليه وسلم لخليفة له أمرٌ ضروري ولازم. ولم يكن ذلك في سبيل بيان الأحكام فقط؛ إذ إنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم كان قد أنجز ذلك؛ ولكن اللزوم العقلي لتعيين الخليفة يرتبط بالحكومة، والحاجة لتنفيذ القوانين.

فالإسلام قام بوضع القوانين وعيّن سلطة تنفيذيّة لها، والرسول صلى الله عليه وسلم نفسه، لم يكن دوره مُقتصراً على تبيان القانون فحسب؛ بلّ كان يقوم بتنفيذه أيضاً[3].

من هنا، يذهب السيد الخميني إلى وجوب "إقامة الحكومة والسلطة التنفيذيّة

---

(1) لعلّ التعبير بوليّ الأمر يكون أدّق من التعبير بالحاكم الإسلامي؛ لأنَّ الحاكم الإسلامي كرئيس الجمهوريّة قد لا يكون مجتهداً جامعاً للشرائط، ومدار الكلام هو حول الذي يعطي الشرعيَّة لهذا النظام وهو وليّ الأمر. لذلك فعندما يُعبّر بحاكم إسلاميّ، فالمراد منه ليس المسؤول الإجرائي، بلّ من يمنح الشرعيَّة لذلك النظام. الحيدر، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مرجع سابق، ص147.

(2) يُنظر: زماني، محمود: دور الزمان والمكان في الاجتهاد لدى الشهيد محمد باقر الصدر، ص144.

(3) يُنظر: فيّاض، علي: نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مرجع سابق، ص208.

والإداريّة. إنَّ الاعتقاد بضرورة تأسيس الحكومة، وإقامة السلطة التنفيذيّة والإداريّة جزءٌ من الولاية، كما أنَّ النضال والسعي لأجلها، من الاعتقاد بالولاية"[1].

كما أنَّ الولاية عند السيد الخميني، هي كينونة شرعيَّة، تجد مبتغاها في إقامة سلطة إسلاميَّة، إلاَّ أنَّ وجودها لا ينتفي في المرحلة التي تسبق إقامة هذه السلطة. كما يرى أنَّ تشكيل الرسول صلى الله عليه وسلم لحكومة وتعيينه خلفيةً من بعده؛ دليلان على لزوم إقامة الحكومة، التي لا تنحصر بزمانه، إنَّما تستمر بعده أيضاً، وذلك لأنَّ "أحكام الإسلام ليست محدودة بزمانٍ ومكانٍ خاصّين، بلّ هي باقية وواجبة التنفيذ إلى الأبد. والقول بأنَّ قوانين الإسلام قابلة للتعطيل، أو أنَّها منحصرة بزمانٍ أو مكانٍ محدَّدين، خلاف الضروريّات العقائديّة في الإسلام. إذن، لا مفر من تشكيل الحكومة، وتنظيم جميع الأمور التي تحصل في البلاد، منعاً للفوضى والتفسّخ. وعليه، فما كان ضروريّاً في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم، وأمير المؤمنين عليه السلام بحكم العقل والشرع، من إقامة الحكومة والسلطة التنفيذيّة والإداريّة فهو ضروري بعدهم، وفي زماننا أيضاً"[2].

إنَّ ماهيّة القوانين الإسلاميَّة وكيفيّتها – كما يرى السيد الخميني- تفيد أنَّها شُرعتْ من أجل تكوين دولة، ولأجل الإدارة السياسيَّة، والاقتصاديَّة، والثقافيّة للمجتمع، إذ إنَّها تبني نظاماً اجتماعيّاً شاملاً، ويتوفّر في هذا النظام الحقوقي كلّ ما يحتاجه البشر من الأمور الخاصّة إلى المقرّرات المتعلّقة التي قد تستجد بتغيّر الزمان والمكان، كالحرب والصُلح والتعامل مع سائر الشعوب، ومن القوانين الجزائيّة إلى قوانين التجارة والصناعة والزراعة[3].

فيما يذهب الشهيد محمد باقر الصدر في الدليل العقلي إلى أنَّه مركب من ثلاث مقدّمات، وهي[4]:

المقدّمة الأولى: قيام النظام الاقتصادي في الإسلام على أساس العدالة

(1) الخميني، روح الله: الحكومة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص55 - 56.

(2) المرجع نفسه، ص62 - 63.

(3) الخميني، روح الله: الحكومة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص68- 72.

(4) يُنظر: زماني، محمود: دور الزمان والمكان في الاجتهاد لدى الشهيد الصدر، مرجع سابق، ص144.

الاجتماعيَّة، وهذه المقدّمة واضحة جدّاً؛ لورود الآيات والروايات التي تدعو الإنسان إلى تحقيق العدالة.

المقدّمة الثانية: اختلاف مقتضيات العدالة الاجتماعيَّة باختلاف الأوضاع الاقتصاديَّة، فقد يكون عملٌ ما صالح لفترةٍ من الفترات، وقد يكون بضرره في فترةٍ أخرى. ومن هنا، لا يمكن صياغة مفردات النظام الاقتصادي الجزئيّة صياغة ثابتة؛ ومثال ذلك: إنَّ من مقتضى العدالة الاقتصاديَّة؛ كان يُسمح للفرد بالإحياء – أيّ إحياء الأرض- من دون أنْ يُحدد مقدار ذلك، على اعتبار محدوديّة إمكانيات الفرد المحيي في ذلك الزمان، إلاَّ أنَّ مقتضيات العدالة الاجتماعيَّة اليوم مع هذا التطوّر العلمي الموجود لا تسمح بأنْ يحيي الفرد ما يشاء من الأراضي.

المقدّمة الثالثة: إنَّ أفضل طريق لحفظ وتحقيق العدالة الاجتماعيَّة هو إيكال ذلك إلى وليّ الأمر. وأمّا إيكاله إلى أفراد المجتمع وآحادهم لتحقيق العدالة؛ فإنَّه وإنْ كان مطلوباً وضروريّاً، إلاَّ أنَّهُ غير كافٍ في نفسه؛ إذ يؤدِّي إلى عكس المطلوب، وإلى اختلال النظام.

فالمتعيّن إذن، هو إرجاع ذلك إلى ولي الأمر، ليملأ دائرة المباحات تحقيقاً للعدالة الاجتماعيَّة، بحسب مقتضيات الزمان والمكان.

الثاني: الدليل النقلي: لقد تمسّك الشهيد الصدر بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللـهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ)[1]، بتقريب إنَّ: "هذا النصّ دلّ بوضوحٍ على وجوب إطاعة أُولي الأمر، ولا خلاف بين المسلمين في أنَّ أُولي الأمر هم أصحاب السلطة الشرعيَّة في المجتمع الإسلامي، وإنْ اختلفوا في تعيينهم وتحديد شروطهم وصفاتهم. فللسلطة الإسلاميَّة العليا إذاً حقّ الطاعة والتدخّل لحماية المجتمع، وتحقيق التوازن الإسلامي فيه، على أنْ يكون هذا التدخّل ضمن دائرة الشريعة"[2].

بناءً على ما تقدّم، فإنَّ الأحكام الثابتة هي فوق الزمان والمكان، ولا تنتهي بانتهاء عصر النبوّة، بعكس الأحكام المتغيّرة التي تتبدَّل بتبدّل الظروف والأحوال، والمستند في ذلك، هو نصّ الآية القرآنيّة الكريمة المتقدّمة.

---

(1) سورة النساء: الآية 59.

(2) الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص301.

فيما يستدّل السيد الخميني بالآيتين: (إِنَّ اللـهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللـهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللـهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا {58/4} يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللـهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللـهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللـهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً)[1]. ويستند في تفسيره لهذا النصّ إلى ما ورد في (مجمع البيان)، و(أصول الكافي)، إذ يرى أنَّ البعض يعتبر "الأمانات مطلقة هنا، فهي تشمل الأمانات المتعلّقة بالخلق (مال الناس)، أو المتعلّقة بالخالق (الأحكام الشرعيَّة). والمقصود من ردّ الأمانات الإلهيّة، هو إجراء الأحكام الإلهيّة كما هي. بينما يعتقد البعض الآخر، أنَّ المراد من الأمانة هي الإمامة. وقد ورد في الرواية أيضاً، أن المقصود بالآية هم نحن (أيّ الأئمّة)عليهم السلام، أيّ أنَّ اللـه تعالى أمر ولاة الأمر، الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، والأئمةعليهم السلام، بردّ الولاية والإمامة إلى أهلها. وذلك بأنْ يرجع الرسول صلى الله عليه وسلم الولاية إلى أمير المؤمنين عليه السلام، والأمير عليه السلام يرجعها إلى الولي بعده، وهكذا"[2].

كما يستند البعض الآخر من المدرسة الإماميَّة على سلطة ولي الأمر بالإضافة الى النصوص القرآنيّة والروايات؛ بالتوقيع الشريف[3]، الذي يسندوه إلى الإمام المهدي عليه السلام، والذي أورده الشيخ الصدوق في كتابه "إكمال الدين وإتمام النعمة"، إذ جاء هذا التوقيع ردّاً على سؤال وجَّهه إليه إسحاق بن يعقوب الكليني: "أمّا ما سألت عنه، أرشدك اللـه وثبّتك... إلى أنْ قال: أمَّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنَّهم حجتي عليكم، وأنا حجة اللـه"[4].

إنَّ هذا الحديث يشكّل عمدة الأدلّة الروائيّة عندهم، إذ يرون أنَّ الحوادث الواقعة، هي الحوادث الاجتماعيَّة المستجدّة، والمشاكل التي تواجه المسلمين. وبكلمةٍ أخرى: إنَّ المعصوم كحجّةٍ اللـه تعني أنَّهُ ليس مبيّناً للأحكام فحسب؛ بلّ هو

(1) سورة النساء: الآية: 58- 59.

(2) الخميني، روح اللـه: الحكومة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص131.

(3) التوقيع، أو التوقيعات، الاسم الذي اشتهر في كتب التاريخ والحديث، ورسائل الأئمة المعصومين عليهم السلام، لا سيّما تلك الصادرة عن الإمام المهدي عليه السلام، والتي أبلغها إلى أحد نوّابه الأربعة في فترة الغيبة الصغرى.

(4) الصدوق، محمد بن علي(ت306هـ): كمال الدين وإتمام النعمة، ج2، ص484.

وآباؤهُ حجج الـلـه على البشر، أي أنَّهم يحتجُّ بوجودهم وسيرتهم وأقوالهم في جميع الشؤون، ومنها العدل في شؤون الحكومة[1].

ولذا فإنَّ الآيات الكريمة السابقة، حدّدت ثبوت سلطة التشريع الاجتهادي في مجالات الفراغ التشريعي للنبي صلى الله عليه وسلم، وللإمام المعصوم عليه السلام، ولكن لا باعتباره نبيّاً موحى إليه وليس باعتباره إماماً معصوماً مبلّغاً للوحي عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ بلّ باعتبار الولاية والحاكمية، والسلطة السياسيَّة على الأمّة والمجتمع، وهذا أمرٌ لا نقاش ولا جدال فيه، وإنَّما الكلام في مصدر السلطة التشريعيّة الاجتهاديّة في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام[2].

وبناءً عليه، يتّضح أنَّ المشهور في الفكر الإمامي ثبوت هذه السلطة للفقيه الجامع للشرائط، وهذا هو الظاهر من أدلّة حجّيّة فتوى الفقيه وحكمه، بلا فرق بين القول بالولاية العامّة للفقيه في عصر الغيبة، أو عدم القول بها. إنَّ سلطة الفقيه على التشريع في مجالات الفراغ مطلقة تشمل الموضوعات الخارجية كتحريم المباحات، من قبيل الفتوى بتحريم الميرزا محمد حسن الشيرازي(ت1312هـ) لاستعمال التنباك، والتي سُمّيتْ في ما بعد بثورة التنباك[3].

وكذلك العلاقات: من قبيل تحريم التعامل مع إسرائيل، وتحديد الحريات: كالأوامر والنواهي التنظيميّة في البناء والسير والزراعة وإنجاب الأولاد، واستهلاك موارد الطاقة والمياه. وأيضاً تشمل التصرّف في النفس: من قبيل هبة أو بيع أعضاء الجسم لمن يحتاجها[4].

---

(1) يُنظر: الخميني، روح الـلـه: كتاب البيع، مرجع سابق، ص474.

(2))) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص161.

(3) سُميّتْ بذلك، نسبةً إلى الفتوى التي أطلقها الميرزا محمد حسن الشيرازي بتحريم التنباك، إذ كان المرجع الأعلى للشيعة في ذلك الوقت، وسبب هذه الفتوى لمواجهة السياسات الاقتصاديَّة للشاه ناصر الدين القاجاري (1848 - 1896م)، الذي منح امتيازات خاصّة للشركات الأجنبيّة. يُنظر: المزنياني، محمد صادق: مقالة حكم الحاكم والأحكام الأوّليّة، مجلة بحوث في الفقه؛ فيّاض، علي: نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مرجع سابق، ص239.

(4) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص163.

ثانياً: حدود منطقة الفراغ:

هذه المنطقة يحدّدها الشهيد الصدر بمنطقة المباحات، إذ إنَّ الأحكام في الشريعة الإسلاميَّة تنقسم إلى قسمين: الأوّل، أحكام تكليفيّة. أمّا الثاني، فهو الأحكام الوضعيّة.

والأحكام التكليفيّة، هي تلك التي ترتبط بسلوك مباشر للإنسان من قبيل: تقول إفعل أو لا تفعل، وهذه الأحكام مختلفة على مستوى المدارس الإسلاميَّة، إذ إنَّ المدرسة الإماميَّة ترى أنَّ الأحكام التكليفيّة، هي الإلزام وعدم الإلزام، والإلزام تارة يكون إلزاماً بالفعل، وأُخرى يكون إلزاماً بالترك. فهو على كلّ حال إلزام، غير أنَّ هذا الإلزام تارةً يتعلّق بالإتيان بالفعل، وأخرى بالانزجار، أو الردّع وعدم الإتيان بالفعل.

أمّا في ما يرتبط بعدم الإلزام، فإنّ التشريع الإسلامي يعبّر عنه بالإباحة. ويُراد منه المباح بالمعنى الأعمّ، وهو ما يشمل المباح بالمعنى الأخصّ الذي في قبال الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، والمستحبّ والمكروه.

وقد أشار الشهيد الصدر بعد ذكر قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللـهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ)[1]، إلى حدود منطقة الفراغ التشريعي بقوله: "حدود منطقة الفراغ التي تتّسع لها صلاحيات وليّ الأمر، تضمّ في ضوء هذا النص الكريم، كلّ فعلٍ مباح تشريعيّاً بطبيعته، فأيّ نشاطٍ وعملٍ لم يردّ نصٌّ تشريعيّ يدلّ على حرمته أو وجوبه... يُسمح لوليّ الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به، فإذا منع الإمام عن فعلٍ مباح بطبيعته أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً. وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعيّاً تحريمها بشكلٍ عامّ، كالربا مثلاً، فليس من حقّ وليّ الأمر، الأمر بها. كما أنَّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته لا يمكن لوليّ الأمر المنع عنه؛ لأنَّ طاعة أُولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة اللـه وأحكامه العامّة. فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصاديَّة هي التي تشكّل منطقة الفراغ"[2].

---

(1) سورة النساء: الآية 59.

(2) الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص684.

من خلال هذا الكلام، نجد أنَّ الشهيد الصدر، يشير إلى حدود منطقة الفراغ، وصلاحيّات ولي الأمر، إذ يرى أنَّ هذه المنطقة من التغيّرات والمباحات التي هي بحكمها وأصلها الأوّلي مباحة، وهي التي يتحرّك الفقيه أو وليّ الأمر أو الحاكم الإسلامي في دائرتها، فيستطيع أن يتدخّل لمصلحة الإسلام والمسلمين، وأن يوجب أُموراً أو يحرّمها ضمن هذه الدائرة.

فمثلاً: يستطيع الإنسان وفقاً لقانون (من أحيا أرضاً مواتاً فهي له) أن يحيي أيّة منطقة يشاء، وتكون ملكاً له، ولكن لو وجَد وليّ الأمر أنَّ إحياء هذه المنطقة يسبِّب ضرراً للمسلمين؛ لأنَّ فيها معادن ثمينة جدّاً، وعند إحيائها تكون من نصيب المحيي وحده من دون أن يستفيد منها عموم المسلمين، فهنا يقف الوليّ أمام ذلك، فقد يمنع من عمليّة الإحياء في هذه الحال، أو يحدّد نسبة الإحياء وما شابه.

وكذلك الحال في الغابات، فقد يذهب الإنسان ويستفيد من الأخشاب الموجودة فيها، ولكن لو نظر الحاكم الإسلامي ووجد في نظريّات البيئة أنَّ الاستفادة بهذه الطريقة وبهذا المقدار من الغابات سيؤدّي إلى ضرر كبير على المسلمين، فإنَّه يستطيع أن يمنع ذلك.

بناءً على ما تقدّم، فالفقيه يستطيع أنْ يوجب أو يحرّم ولكن ضمن دائرة المباحات، والخصوصيّة المهمّة في هذه الدائرة؛ وهي أنَّ هذه الأحكام تصدر من الفقيه الجامع للشرائط في دائرة منطقة الفراغ، إذ تتعنوَن فيها بعنوان الأحكام الثانويّة التي تصدر -بحسب التقسيم الذي ذكرناه في فصلٍ سابق- إلى أولي وثانوي.

كما يتبيّن لنا، بأنَّ نظريّة الفراغ التشريعي، تحاول أنْ تفتح مساحة أوسع يتحرّك من خلالها وليّ الأمر، والمسؤول في الدولة الإسلاميَّة لتصريف، أو لاستيعاب مستجدّات العصر ومستحدثاته، وبهذا المعنى تكون دائرة ومساحة التحرّك فيها بالنسبة للفقيه أوسع من الدائرة التي تفتحها نظريّة الأمور الحسبية.

ثالثاً: منطقة الفراغ وإشكاليّة نقص التشريع:

قد يتوهم البعض أنَّ وجود هذه الدائرة والمساحة بين الموضوعات التي لم يضع لها الشارع حكماً معيّناً، يدلّ على وجود نقص في التشريع الإسلامي وهو مخالف لما ورد في مضمون بعض من الأحاديث أنّه: "ما من واقعة إلاَّ والـلـه فيها حكم".

يدفع الشهيد محمد باقر الصدر هذا التوهّم بقوله: "ولا تدّل منطقة الفراغ على نقصٍ في الصورة التشريعيّة، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بلّ تعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنَّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً؛ وإنَّما حدّدتْ للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعيّة الأصليّة، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحيّة منحها صفة تشريعيّة ثانويّة حسب الظروف، فإحياء الفرد للأرض مثلاً عمليّة مباحة تشريعيّاً بطبيعتها، ولوليّ الأمر حقّ المنع عن ممارستها وفقاً لمقتضيات الظروف"[1].

لذا، فالشريعة الإسلاميَّة استوعبتْ جميع مجالات وشؤون الحياة الفرديّة والاجتماعيَّة، وجاءتْ نظريّة منطقة الفراغ لا لأنَّهُ يوجد نقص في الشريعة؛ وإنَّما لأجل جعل هذه الشريعة تتحرّك في دائرة الاحتياجات والتطوّرات التي تفرضها متغيّرات الزمن وضرورات العصر.

فيما قدّم العلّامة محمد مهدي شمس الدين في كتابه "الاجتهاد والتقليد" عرضاً موجزاً تناول فيه نظريّة منطقة الفراغ التشريعي وبيّنها بقوله: "إنَّ الـلـه تعالى قد ترك في الإسلام منطقة فراغ تشريعيّ يتولىّ التشريع فيها وليّ الأمر والفقهاء بما تقضي به حاجة الأُمّة في تطوّرها وما يطرأ عليها من تبدّلات وتغيّرات. وهذه الدعوى قِيلتْ في مواجهة ادّعاء جمود الشريعة وعدم تطوّرها بما تقضي به تغيّرات الحياة وتبدّلاتها. وهي دعوى جديدة، إذ لم نقع في كلام قدماء الفقهاء ومن تقدّم منهم في هذا العصر على ما يناسبها"[2].

وتقوم أُسُس هذه النظريَّة ومرتكزاتها على التسليم بوجود منطقة فراغ تشريعيّ في الفقه الإسلامي، أي على وجود موضوعات ليس فيها الـلـه حكم عند نزول الشريعة وتبليغها من قبل النبي صلى الله عليه وسلم، وأئمّة أهل البيت عليهم السلام، ولوليّ الأمر التشريع فيها والحكم عليها بما يراه مناسباً لمصلحة المسلمين.

فعلى مبنى الأشاعرة القائلين بالتصويب يمكن القول بأنَّ الفراغ التشريعي واقع، ويبرّر الشيخ شمس الدين ذلك لاعتبارهم أنّ الحكم عند الـلـه في ما لا نصّ

(1) الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص684.

(2) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص153.

فيه هو ما أدّى إليه ظنّ المجتهد. وأمّا على مبنى المخطّئة – وعلى مبنى التصويب المعتزلي- فلا يمكن القول بوجود فراغ تشريعيّ؛ لمخالفة ذلك للكلّية المسلّمة عند المخطّئة؛ بل هي من أُصولها "إنّ اللـه في كلّ واقعة حكماً يستوي في العالم والجاهل)، ومقتضى ذلك عدم وجود فراغ تشريعي"[1].

من هنا، يناقش العلّامة شمس الدين في هذه النظريَّة عارضاً المجالات المتصورة لمنطقة الفراغ التشريعي، فيرفض وجود ذلك في بعض من المجالات ويقبلها في مجالاتٍ محدّدة ضمن نطاق ضيّق، ومجال الفراغ التشريعي يمكن لحاظه تارة: في نطاق الموضوعات والأفعال والتروك التي ورد فيها إلزام وجوبيّ أو تحريمي. ومن الواضح أنَّهُ ليس هناك من فراغ تشريعي في هذا المجال، ولكن قد يطرأ على المكلّف حالة الاضطرار والعسر والحرج أو الضرر أو...، فيترتّب على هذه العناوين حكم آخر غير الحكم الأولي الذي هو الوجوب أو الحرمة، فيكون الحرام واجباً، أو راجحاً، أو مباحاً، وهكذا في الواجب[2].

وتارةً أخرى: يُلحظ في نطاق ما لم يرد فيه إلزام من الشارع؛ بلّ كان ضمن المباحات، أو المستحبات، أو المكروهات التي تتغيّر قيودها وظروفها، فتحدث لآحاد المكلّفين أو للمجتمع والأمّة ظروف جديدة تكون قيوداً للمباح، أو للمكروه، أو للمستحبّ، فيتغيّر حكمه بتغيّر ظروفه، وفي هذا المجال يمكن تصوّر مورد لمنطقة الفراغ التشريعي؛ فإنَّه إذا دعتْ حاجة المجتمع، أو الجماعة، أو الفرد، إلى تحريم المباح بالمعنى الأعمّ أو إيجابه، كان لسلطة التشريع الاجتهادي أنْ تمنع من فعل المباح فيكون حراماً، أو تأمر بفعله فيكون واجباً؛ لأنَّ موضوعاته خالية من الأحكام الإلزاميّة، والوجوب والحرمة ناشئان من الصلاحيّة المعطاة لسلطة التشريع الاجتهادي، وليسا ناشئين من وجود نصٍّ خاصّ أو عامّ في الشريعة[3].

وثالثة: يُلحظ في نطاق ما لم يرد له في الشرع عنوان بخصوصه أو بما يعمّه، بل هو من المجهولات التي كشف عنها تطور الإنسان والمجتمع في الحياة.

(1) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، ص153.

(2) المرجع نفسه، ص156.

(3) المرجع نفسه، ص155- 156.

وهذا النوع من المجالات يعتبره العلّامة شمس الدين ممّا لم يردّ له في الشرع عنوان بخصوصه أو بما يعمّه، فهو يشمل موضوعات خارجيّة وأفعالاً وتروكاً، وعلاقات بين البشر أفراداً وجماعات ودولاً، وهذا المجال لم يكن موجوداً عند التشريع، ولا يمكن للبشر التنبؤ به، وليس من الحكمة أنْ يكشف عنه الوحي الإلهي؛ لأنَّ الحكمة تقضي بإطلاق حرية البشر في تكوين صيغ اختياراتهم وصيغ استجابتهم لضروراتهم[1].

وينتهي العلّامة شمس الدين إلى النتيجة في هذا المجال، ليحدّد كونها من مناطق الفراغ التشريعي، بعد استثنائه للأمور العباديّة التي لا مجال للتصرّف فيها على الإطلاق؛ لأنَّها توقيفيّة من جميع الجهات... مواقيتها، وعددها، وأجزائها وشروطها، وكيفية امتثالها فيقول: "إنَّ مجال الفراغ التشريعي يشمل كلّ وضعٍ جديد لم يردّ فيه نصّ مباشر أو قاعدة عامّة من أوضاع البشر التي تحدث نتيجة للتطوّر ونموّ المعرفة ونموّ القدرة اللذين يقتضيان أشكالاً جديدة ومتطوّرة من الضبط والسيطرة والتنظيم للمجتمع وللإنسان في المجتمع من حيث التعامل والعمل في داخل المجتمع ومن حيث العلاقة مع الطبيعة"[2].

كما أنَّ هناك عدداً من القضايا والمسائل التي يمكن إدخالها في نطاق الأمور المجهولة التي لم يردّ لها في الشرع عنوان خاصّ أو عامّ، وذلك من قبيل: علوم البيئة ومسائلها، والفضاء الخارجي، وسطح الأرض، وجوفها، والمياه، والبحار...، إذ إنَّ أحكامها لجهة تصرّفات الإنسان فيها بالتجارب النووية المخلّة للتوازن الطبيعي. وكذلك أحكام القضايا الناتجة عن تطوّر علوم الفيزياء، والكيمياء، والهندسة، بمجالاتها وفروعها، وما نتج عن ذلك من تطوّرٍ هائل في صناعة الأسلحة. ومنها قضايا النسل وتحديده وتنظيمه، والنموّ السكّاني، ومشاكل الفقر والجوع التي يعاني منها بعض من سكّان العالم نتيجة الاحتكار.

---

(1) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، ص157.

(2) المرجع نفسه، ص158.

فجميع هذه الأمور وغيرها من القضايا الكثيرة هي مجالات جديدة من مجالات الفراغ التشريعي التي لم ترد فيها نصوص تشريعيَّة خاصّة أو قواعد تشريعية عامّة.

ولكن، يبقى السؤال حول كيفيّة عمل الفقيه لاستنباط الأحكام ضمن منطقة الفراغ التشريعي، فهل يكون ذلك من قبيل الرأي والاستحسان، بحيث يكون استنباط الأحكام خاضعاً لمزاج الفقيه ورأيه ويُترك له الخيار المناسب في تحديد الحكم لكلِّ واقعة لم يرد فيها نصّ من الشارع المقدَّس، أم إنَّ عملية الاستنباط هذه تخضع لنفس المقاييس والمعايير التي تتوافر في الاجتهاد الفقهي في القضايا المنصوص عليها؟

ولا ريب أنّ القائلين بوجود منطقة الفراغ التشريعي من فقهاء الإماميَّة لا يمكن أنْ يكون مقصودهم الشقّ الأوّل، أي إخضاع المسألة الاجتهاديّة لمزاج الفقيه؛ بل إنَّ عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال الفراغ التشريعي التي تنتج الأحكام التدبيريّة في مجالات التنظيم والعلاقات والإدارة العامّة في المجتمع تقوم على الأُسس والأصول العامّة للاستنباط، ومنهجه بالنسبة إلى الأحكام الشرعيَّة الإلهيّة التي يُعبَّر عنها بالفتوى، كما تخضع لهذه الأُسس والأصول والمنهج عمليّة الاجتهاد والاستنباط في مجال القضاء وفصل الخصومات التي تنتج (الأحكام القضائية) في الدعاوى بين المتخاصمين.

ولكن، عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال الأحكام التدبيرية (الفراغ التشريعي) تخضع لبعض المعايير الأُخرى، بالإضافة إلى الأُسس والأُصول العامّة للاجتهاد والاستنباط، وهذه المعايير تستفاد ممّا يسمّى بـ(أدلّة التشريع العليا) بنحو القواعد الكلّية في القضايا المالية والاقتصاديَّة والتنظيمية والأمنية داخل المجتمع المسلم وبين المجتمع المسلم ودولته والمجتمعات والدول الأُخرى[1].

رابعاً: وظائف الدولة، ودور الزمان والمكان في تطبيق الأحكام الشرعيَّة:

إنَّ أصحاب نظرية ولاية الفقيه؛ عندما يأتون إلى الجانب الاجتماعي يقولون: إنَّ هناك جوانب ثابتة وأخرى متغيّرة، فلا بدّ أنْ يوازيها في الشريعة جوانب ثابتة وجوانب

(1) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص156.

متغيّرة. والشارع المقدّس أعطى للجوانب الثابتة بتشريعاته قوانين ثابتة؛ لأنَّها تبقى ثابتة بتاريخ الإنسان وحياته، وأمّا الجوانب المتغيّرة فلم يعطِ لها أُطراً وقواعد ثابتة، وإنَّما أوكل أمرها إلى شخص وهو المسمّى بوليّ الأمر الحاكم الشرعي للدولة الإسلاميَّة، وهو الفقيه الجامع للشرائط. وعلى وفق هذين النوعين من الأحكام تتأسس وظيفة الدولة. من هنا دعت الحاجة إلى بيان هذين النوعين من الأحكام:

1 - الأحكام الثابتة:

قبل الشروع في بيان مدى تأثير الزمان والمكان في الأحكام الثابتة لا بدّ من الإشارة إلى تساؤلاتٍ قد تُطرح في هذا المقام، وهذه التساؤلات هي: هل توجد حاجات ثابتة للإنسان، وبالتالي يتحتم على الدولة بحسب وظيفتها الشرعيَّة أنْ تتعامل معها وفق الأحكام الثابتة؟ وما معنى الثبات في هذه الحاجات؟ وهل هذه الحاجات كانت موجودة في عصر التشريع ومستمرّة إلى العصر الحالي؛ ويستمر بعد ذلك إلى يوم القيامة؟

وعلى ما يبدو للوهلة الأولى عدم وجود هكذا مفاهيم؛ وذلك نظراً إلى تغيّر حاجات الإنسان المعاصر عمّا كانت عليه في عصر التشريع. وعليه، فلا حكم ثابت بثبات الحاجات[1].

من هنا، ينطلق الشهيد محمد باقر الصدر متعرّضاً لذلك ضمن إشارته لاعتبار العبادات من الحاجات الثابتة في حياة الإنسان، إلى بيان وتحليل هذا التساؤل قائلاً: "ولئن كانتْ العبادات كالصلاة والوضوء والغُسل والصيام مفيدة في مرحلةٍ ما من حياة الإنسان البدوي؛ لأنَّها تُسهم في تهذيب خلقه، والتزامه العملي في تنظيف بدنه، وصيانته من الإفراط في الطعام والشراب؛ فإنّ هذه الأهداف تحقّقها للإنسان الحديث اليوم طبيعة حياته المدنيّة وأسلوب معيشته اجتماعيّاً. فلم تعدّ تلك العبادات حاجة ضروريّة، كما كانتْ في يومٍ من الأيام، ولم يبق لها دور في بناء حضارة الإنسان أو حلّ مشاكله الحضاريّة)[2].

(1) زماني، محمود: دور الزمان والمكان في الاجتهاد لدى الشهيد الصدر، مرجع سابق، ص148 - 149.

(2) الصدر، محمد باقر: الفتاوى الواضحة، مرجع سابق، ج1، ص704.

ويستند الشهيد الصدر على ما تقدّم، ضمن مقدمتين:

المقدّمة الأولى: إنَّ للإنسان نمطين من العلاقة مع الأشياء: علاقة مع الطبيعة، وعلاقة مع اللـه وأخيه الإنسان. فالتطوّر الاجتماعي في الوسائل والأدوات؛ إنَّما يفرض التغيّر في علاقة الإنسان مع الطبيعة، وما تّتخذه من أشكالٍ ماديّة، فكلُّ ما يمثّل علاقة بين الإنسان بالطبيعة، كالزراعة التي تمثّل علاقة بين الأرض والمزارع تتطوّر شكلاً ومضموناً من الناحية الماديّة تبعاً لذلك. فعلاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة تتطوّر عبر الزمن، تبعاً للمشاكل المتجدّدة التي يواجهها الإنسان باستمرار وتتابع خلال ممارسته للطبيعة، والحلول المتنوّعة التي يتغلّب بها على تلك المشاكّل، وكلّما تطوّرتْ علاقاته بالطبيعة ازداد سيطرة عليها، وقوّة في وسائله وأساليبه[1].

المقدّمة الثانية: إنَّ العبادات ليستْ علاقة بين الإنسان والطبيعة لتتأثّر بعوامل هذا التطوّر؛ وإنَّما هي علاقة بين الإنسان وربّه، ولهذه العلاقة دورٌ روحيّ في توجيه علاقة الإنسان بأخيه الإنسان. وفي كِلا هذين الجانبين نجد أنَّ الإنسانيّة على مسار التاريخ، تعيش عدداً من الحاجات الثابتة التي يواجهها إنسان عصر الزيت وإنسان عصر الكهرباء على السواء.

ونظام العبادات في الإسلام علاج ثابت لحاجات ثابتة من هذا النوع، ولمشاكلٍّ ليستْ ذات طبيعة مرحليّة؛ بلّ تواجه الإنسان في بنائه الفردي، والاجتماعي، والحضاري باستمرار. ولا يزال هذا العلاج الذي تعبّر عنه العبادات حيّاً في أهدافه حتى اليوم، وشرطاً أساساً في تغلّب الإنسان على مشاكله، ونجاحه في ممارسته الحضاريّة[2].

لذا، أشار الشهيد الصدر إلى الحاجات الثابتة التي ثمثّل أساس الأحكام الثابتة غير العباديّة بقوله: "كلُّ جماعة تسيطر خلال علاقتها بالطبيعة على ثروةٍ، تواجه

(1) الصدر، محمد باقر: الفتاوى الواضحة، ص723.

(2) يُنظر: الصدر، محمد باقر: الفتاوى الواضحة، مرجع سابق، ج1، ص706.

مشكلة توزيعها، وتحديد حقوق الأفراد والجماعة فيها، سواء أكان الانتاج لدى الجماعة على مستوى البخار والكهرباء، أم على مستوى الطاحونة اليدويّة"[1].

فيما يرى العلّامة محمد مهدي شمس الدين؛ بأنَّ القسم الوحيد الثابت في الشريعة هو قسم العبادات التي لا تغيّر فيها ولا تبديل، ولا مجال فيها للاجتهاد من حيث شروطها ومواقيتها وكيفيتها وإعدادها، إذ يعتبر النصوص الشرعيَّة الواردة فيها، نصوص مطلقة وعامّة في الزمان والمكان والأحوال والأشخاص.

أمّا المعاملات بالمعنى الأوسع، فإنَّها تشريعات لحالاتٍ متقلّبة ومتغيّرة، لا سيّما ما يتعلّق منها بالنواحي التنظيميّة للمجتمع، والأنشطة السياسيَّة، والاقتصاديَّة، والزراعيّة، والصناعيّة، والسكانيّة كافة. كما أنَّ ذلك يُملي على الفقيه – حسب وجهة نظر شمس الدين- التمييز بين النصوص التشريعيّة الثابتة والمطلقة في الزمان، والمكان، والأحوال، ولا مجال لتأويلها أو إعادة تفسيرها، وتلك النصوص التي تعبّر عن تشريعاتٍ اقتضتها ظروف الزمان، أو المكان، أو الأحوال، فتكون نسبيّة، بنسبيّة ظروفها وأحوالها ومكانها وزمانها، وهذا ما يمكن استنتاجه ممّا يذهب إليه كثيرٌ من الفقهاء من أنَّ التعبّد الشرعي الذي يقتضي الجمود على النصّ، هو مختصٌ في باب العبادات فقط، بينما لا يثبتُ ذلك في أبواب المعاملات بالمعنى الأعمّ؛ بلّ ما يُعلم هو عدم الثبوت في جميعها. أنَّ توهم الفقهاء – وفق تحليل شمس الدين- للتشريعات النسبيّة على أنّها مطلقة، قد جعل الفقيه، في جميع المذاهب، مبنياً على هذه النظرة الإطلاقيّة للنصّ[2].

2 - الأحكام المتغيّرة:

عندما يُقال أنَّ هنالك مدخلية للزمان والمكان في تغيّر الأحكام الشرعيَّة؛ فقد ينجم عن ذلك تساؤلات متعدّدة، ومفاد هذه التساؤلات، هي: ما هي نسبة التغيّر في الأحكام؟ وكيف يمكن التوفيق بينها وبين الثابت من الأحكام لتوخي حالة الصِدام؟ وبالتالي، كيف تستطيع الدولة الإسلاميَّة أنْ توفّق بين هذين النوعين من الأحكام، لا سيّما أنَّ تطبيق الشريعة التي تستند في أحكامها؛ هي من مسؤوليّة الدولة؟

---

(1) الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص723.

(2) فيّاض، علي: نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مرجع سابق، ص279 - 280.

إنَّ أدنى تفحّص للأحكام الشرعيَّة؛ سوف نجد أنَّها لا تتغيّر مطلقاً، وأن حلال محمد صلى الله عليه وسلم حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، نعم ثبوت الأحكام شيء؛ وثبوت الموضوعات وعدم تغيّر مواقع الموضوعات شيء آخر، إذ إنَّ الأحكام دائماً ثابتة في الشريعة سواءً أكان التشريع في كتاب اللـه سبحانه وتعالى، أم في سُنّة نبيّه الأكرم صلى الله عليه وسلم، فإنَّ هذا التشريع غير قابل للتغيّر أبداً[1].

لذا، يرى الأستاذ كمال الحيدري، أنَّه لا بدّ من التمييز جيّداً بين مرحلتين للحكم، وهما[2]:

المرحلة الأولى: هي مرحلة التشريع والجعل للحكم، وهي غير قابلة للتغيير والنسخ.

المرحلة الثانية: هي مرحلة فعليّة الحكم في عهدة هذا المكلّف – مثلاً- دون ذاك، ولكي يكون الحكم فعليّاً في عهدة المكلّف لا بدّ أنْ تتوافر الشرائط. أمّا عن التساؤل الذي قد يُطرح هنا: ما هي الشرائط؟

هنا، نجد أنَّ السيد الخميني، وهو في بيان شرائط الموضوع، يرى أنَّ للزمان والمكان أثرهما، فالتشريع هو التشريع ثابت لم يتغيّر، والفقهاء قبل السيد الخميني، كانوا يقولون: أنَّ موضوعات الأحكام تؤخذ مجرّدة عن زمانها، ومكانها، وظروفها الاجتماعيَّة، والاقتصاديَّة، والعلاقات الدوليّة، فهذه الأمور بحسب رأيهم لا علاقة لها بتحقّق الموضوع وعدمه[3].

ولتوضيح المسألة، فإنَّ الفقهاء في ما مضى كانوا يقولون أنَّ المالك للأرض يكون مالكاً لكلِّ ما يخرج من باطن هذه الأرض؛ لأنَّ هذا الحكم الشرعي كان موضوعه عند الفقهاء، هو أنَّ المعدن إذا خرج في أرض إنسان فهو مالك له من دون

---

(1) الحيدري، كمال: نظريّة دور الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد: 54، السنة الرابعة عشرة، ص118 - 119.

(2) المرجع نفسه، ص120.

(3) المرجع نفسه، ص120.

اشتراط أيّة شرائط زمانيّة، أو مكانيّة، أو اقتصاديَّة، ومن دون النظر إلى القدرات التوليديّة والانتاجيّة، إذ إنَّ هذه الأمور كلّها لا علاقة لها في تملّك صاحب الأرض للمعدن.

من هنا، كان الرأي الفقهي المشهور يقول: أنَّه سواءً أكانتْ القدرة على استخراج هذا المعدن هي القدرة قبل ألف سنة، أم كانتْ القدرة على استخراجه هي القدرة في هذا الزمان، فلا فرق بينهما؛ لأنَّ هذين الظرفين وإنْ اختلفا، ولكنَّهما ليسا قيدين في الموضوع، حتى وإنْ تغيّر الموضوع، ولا شرطين حتى إذا تغيّر الشرط لا بدّ أنْ يتغيّر المشروط. لذا، فقد كان الرأي المشهور لدى الفقهاء: أنَّ المعدن إذا خرج في أرض إنسان، فهو ملكٌ له[1].

فيما يرى السيد الخميني: أنَّ الإنسان يملك المعدن إذا خرج في أرضه، ولكن هذا الموضوع أُخذ مقيّداً بشروطه الزمانيّة، والمكانيّة، والإنتاجيّة، في ذاك الزمان، فإذا تغيّرتْ الشروط يتغيّر الموضوع، وإذا تغيّر الموضوع لا يبقى الحكم ثابتاً؛ لأنَّ الحكم يتغيّر تبعاً لتغيّر الموضوع، أمّا لو بقي الموضوع مع شرائطه فالحكم باقٍ، وهذا يعني أنّ التشريع لم يتغيّر؛ بل ظل ثابتاً[2].

كما يتّفق الشهيد الصدر والسيد الخميني في مسألة إحياء الأرض، إذ إنَّ كلّ منهما يرى ضرورة عدم تطبيقه بمعزلٍ عن شروط الزمان والمكان، ويعللان ذلك بأنَّ الأمر لم يعدّ كذلك في عصورنا هذه، على اعتبار أنَّ أدوات الاستخراج كانتْ بدائيّة، وما كان يُستخرج من المعدن إنَّما هو بقدر الحاجة، أمّا في عصورنا المتأخرة حيث اتّساع القدرات على الإحياء والاستخراج بشكلٍ كبير جدّاً، حتى أنَّ بعض من الشركات العالميّة تملك من القدرات على إحياء بلد بأكمله، فلو طبّقنا مفاد حديث الإحياء، فإنَّه سوف لا تبقى أيّة ثروة أو موارد وطنيّة[3].

بناءً على كلّ ما تقدّم، في موضوع وظائف الدولة، ودور الزمان والمكان في

---

(1) الحيدري، كمال: نظريّة دور الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد: 54، السنة الرابعة عشرة، ص120 - 121.

(2) المرجع نفسه، ص121.

(3) الحيدري، كمال: نظريّة دور الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي، مرجع سابق، ص121.

تطبيق الأحكام الشرعيَّة: تأتي مسؤوليّة الدولة الإسلاميَّة لتبسط يدها، وأنْ تأخذ بنظر الاعتبار هذه الثوابت والمتغيّرات وظروف الزمان والمكان والأحوال كما تقدّم؛ وبالتالي، سوف تحقّق الموافقة والانسجام بين الأحكام الشرعيَّة الثابتة والأحكام المتغيّرة، كما أنَّ هذه المسؤولية، ملقاة على عاتق الولي الفقيه على اعتباره أعلى سلطة في الدولة الإسلاميَّة، وهذا هو الجواب عن التساؤل الذي طُرح في ما سبق. وهذه أمثلة يسيرة على ذلك، وإلاَّ فالأمثلة على ذلك أكثر من أنْ تُحصى.

خامساً: مؤشرات ملء منطقة الفراغ التشريعي في الدولة الإسلاميَّة:

في هذه الفقرة، سوف نسلط الضوء على عدّة أمثلة لنرى من خلالها كيفيّة تطبيق هذه المؤشرات في منطقة الفراغ التشريعي، وما يتوجّب على الحاكم أنْ يأخذه بنظر الاعتبار لسدِّ الثغرات التي قد تحصل في سير عمل الدولة تجاه الرعيّة، ومن تلك الأمثلة[1]:

1 - ورد في الرواية عن أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام: "... وما أخذ من الزكاة فضّه على عياله حتى يلحقهم بالناس"[2].

تشير الرواية إلى أنَّ مصرف الزكاة غير منحصرٍ بإشباع الجائع، وإلباس العريان من الفقراء؛ بلّ الهدف منه إيصال الفقراء إلى المستوى المعاشي العامّ للناس، لسدّ الحاجات الضروريّة لهم. ونظائر هذه الأهداف في أبواب الفقه كثيرة.

2 - القيم الاجتماعيَّة المُؤكد عليها إسلاميّاً: كالمساواة، والأخوّة، والعدالة المطلوبة في الإسلام، فعلى الحاكم أو الولي فرض بعض من النظم والقوانين لتحقيق ذلك.

3 - العناوين المفهومة: كمفهوم الغنى والفقر، وعليه فلولي الأمر تشريع ما يضمّن به عدم الاستغلال، وما يمنع به الربح بلا عمل وجهد.

---

(1) البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص424.

(2) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، ج3، مصدر سابق، ص560؛ العاملي، محمد بن الحسن (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج9، مصدر سابق، ص232.

4 - معرفة اتجاه العناصر المتحركة على يد النبي صلى الله عليه وسلم، والأئمة المعصومين عليهم السلام. فعقد الإجارة - مثلاً- وإنْ كان مسموح به شرعاً؛ إلاَّ أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قد استعمل صلاحيّاته بوصفه ولي الأمر، فمنع كراء الأرض حفاظاً على التوازن الاجتماعي آنذاك، فقال صلى الله عليه وسلم: "من كانتْ له أرض، فليزرعها أو ليُزرعها أخاه، ولا يكاريها بالثلث، ولا الربع، ولا طعام مسمّى"[(1)]، وهذا يحلُّ مشكلة الإصلاح الزراعي المُشكل عليه من بعضهم.

5 - الأهداف المُحدّدة لولي الأمر: فقد روي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنَّهُ قال: "... على الولي أنْ يموّنهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا"[(2)]. وتفيد كلمة (من عنده) أنَّ المسؤوليّة في هذا المجال متّجهة نحو ولي الأمر بكلِّ إمكاناته لا على نحو الزكاة خاصّة. وعليه؛ فالفقيه يضمن تحقّق الهدف المراد بما يسنّه من أحكامٍ متحرّكة استناداً إلى العناصر الثابتة التي حدّدتْ له الهدف.

6 - اتجاه التشريع: إذ بالإمكان جمع عدّة أحكام لبابٍ فقهي معيّن، وملاحظة القاسم المشترك بينها؛ ليكون مؤشراً لكيفيّة ملء منطقة الفراغ التشريعي. فمثلاً: نجد أنَّ الشريعة الإسلاميَّة قد نهتْ عن امتلاك رقبة المال في مصادر الثروة الطبيعيّة كالنفط والمعادن، ونهتْ عن ملكيّة الأرض من دون إحياء.

والعمل المنفق في إحياء مصدر طبيعي أو في استثماره لا ينقل ملكيته من القطاع العامّ إلى القطاع الخاصّ، ورأس المال النقدي: إنْ كان مضموناً في عمليّة الاستثمار، فليس من حقّه أنْ يُسهم في أيّ ربحٍ عند توظيفه؛ لأنَّه ربا ولا يشارك في الربح إلاَّ إذا تحمّل المخاطرة بالخسارة وحده من دون العامل. وعليه، فإنَّ القاسم المشترك والاتجاه العامّ في التشريع في هذه الأحكام، هو: لا ربح بلا عمل، فالعمل هو الذي يؤدي حقّ الانتفاع. فمن حقّ الولي أنْ يمنع من الربح بلا عمل لأيّ قضيّة

---

(1) البيهقي، أحمد بن الحسين بن عليّ(ت 275هـ): معرفة السننَّ والآثار، ج4، ص514.

(2) العاملي، محمد بن الحسن (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج9، مصدر سابق، ص266.

طِبقاً لاكتشافه لمثل هذا الاتجاه؛ إلاّ أنَّهُ يمكن أنْ يُقال[1]: إنَّ هذا النمط من التفكير – في الاعتماد على مثل هذه المؤشرات- يرتكز على ركائز فقهيّة ثلاث، وهي:

الركيزة الأولى: أنْ نستفيد من هذه المؤشرات، ونجعلها منشأ لاستنباط أحكام من هذا النمط. أمّا لو قلنا إنَّ هذه المؤشرات حِكَماً لا عِللاً، إذ لا يمكن الحصول على الاستفادة من هذا النوع من المؤشرات.

الركيزة الثانية: الإيمان بشرط الفقاهة، فيكون ملء الفراغ من صاحب الاختصاص.

الركيزة الثالثة: الاستفادة من كلمة الرواة في التوقيع الشريف من أنَّ عنوان الراوي فيها حيثيّة تقييديّة وليستْ تعليليّ، إذ لو كانتْ حيثيّة تقييديّة فإنّنا نرجع إليهم بلحاظ كونهم رواة وبهذه الحدود فحسب، وأمّا تشخيص الموضوعات فلا تكون مختصّة بهم؛ لأنَّ نسبتها إليهم ولغيرهم على حدٍ سواء، بلّ يكون الغير أعرف بها[2].

وبناءً عليه، فإنَّ إقامة التلازم بين إصدار الأحكام الفقهيّة لملء منطقة الفراغ التشريعي، والتي تُعدّ مسؤولية الولي الفقيه، وبين عنصري الزمان والمكان، ستكون له نتيجتان حاسمتان: أوّلهما، جعل الفقيه أو ولي الأمر متحرّكاً بالضرورة، ومحكوماً بالتطوّر المستمر، تبعاً لتحوّلات وتغيّرات الزمان والمكان التي لا تقف عند حدود. وثانيهما، الكشف بوضوح عن حاجة المقلدين إلى المجتهد الحيّ الذي يحيط بظروف عصره وزمانه؛ وعليه، فإنَّ "فتوى مجتهد ما في زمانٍ ومكانٍ معينين، ولا يمكن أنْ تكون لها دائماً حجيّتها على المقلدين في عصورٍ أخرى"[3].

سادساً: نماذج تطبيقيّة لوظائف ولي الأمر:

لقد شكّل الحكم الولائي منطلقاً في بعضٍ من الدراسات الفقهيّة لحلِّ الموضوعات المستجدّة والمسائل المستحدثة، ونماذج ذلك[4]:

---

(1) البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص426.

(2) المرجع نفسه، ص426.

(3) الخميني، روح الـله: الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص188 - 189.

(4) يُنظر: الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص232.

النموذج الأول: العدالة الاجتماعيَّة:

ورد في قوله تعالى: (مَّا أَفَاء الـلـهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلله وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا الـلـهَ إِنَّ الـلـهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)[1]، تُعدّ هذه الآية من الآيات التي تتحدّث بوضوحٍ عن هدفٍ من أهداف التشريع الإسلامي؛ فهي تعلّل مجموع الأحكام الإلهيّة الواردة في توزيع الفيء بأنَّها لأجل أنْ لا يكون المال في طبقةٍ خاصّةٍ من المجتمع الإسلامي دون سائر الطبقات، فقسمة الخمس تحكي عن ضريبة مفروضة على الأغنياء لسدّ حاجة الفقراء، فالإسلام يقف موقفاً حازماً للحدّ من تداول المال لدى طائفةٍ خاصّةٍ من الناس.

وهكذا الحال في سائر الواجبات الماليّة، ومن تلك الواجبات هي الزكاة، إذ يمكن استجلاء كون الهدف منها إنَّما هو تحقيق العدالة الاجتماعيَّة، وذلك عبر عدّة ملاحظات[2]:

الأولى: ملاحظة النصوص الواردة في الزكاة، فيظهر لنا بوضوحٍ كون الحكمة في فرض الزكاة هي حِفظ التوازن المالي والمنع من الطبقيّة الاجتماعيَّة وإنَّ لم تنحصر الحكمة في ذلك، بل كان للزكاة بُعداً عباديّاً، وبُعداً تربويّاً للنفس الإنسانيّة من خلال الابتعاد بها عن البخل والحرص وتعويدها على الانفاق، فروايات الزكاة تدلُ على أنَّ الزكاة لم تُفرضّ لسدّ حاجة الفقير فقط، بلّ لأجل توفير مستوىً من المعيشة يُلحق الفقير بالمستوى المعيشي العامّ، لذا لابدّ للحاكم الشرعي من السعي إلى تحقّقه[3].

ففي رواية عبد الـلـه بن سنان، عن الإمام الصادق عليه السلام: "وذلك أنَّ الـلـه عزّ وجلّ فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به، ولو علم أنَّ الذي فُرض لهم لا يكفيهم لزادهم"[4].

---

(1) سورة الحشر: الآية 7.

(2) الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص215.

(3) الصدر، محمد باقر: الإسلام يقود الحياة، ص48.

(4) العاملي، محمد بن الحسن (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج3، مصدر سابق، ص10.

ويتحدّث الشهيد محمد باقر الصدر عن هذه المسألة، فيقول: "جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: أنَّ على الوالي في حال عدم كفاية الزكاة أنْ يموّن الفقراء من عنده بقدر سعته حتّى يستغنوا، وكمله من عنده تدلّ على أنَّ المسؤوليّة في هذا الأمر متّجهة نحو ولي الأمر بإمكاناته جميعها، لا نحو قلمٍ خاصّ من بيت المال، فهناك إذاً هدف ثابت يجب على ولي الأمر تحقيقه، أو السعي في هذا السبيل بما أُوتي من إمكاناتٍ، وهو توفير حدًّ أدنى يحقّق الغنى في مستوى المعيشة لكلِّ أفراد المجتمع الإسلامي"[1].

وبناءً عليه، فإنَّ الأمر يترقّى إلى كون المطلوب الشرعي ليس هو مجرّد رفع الفقر، بمعنى رفع الحاجة، بلّ المطلوب الشرعي هو تحقيق الغنى، فتعميم الغنى هو الهدف الذي تضعه النصوص أمام ولي الأمر.

الثانية: في مجالٍ آخر من الزكاة، أعطى الشارع الصلاحيّة لولي الأمر في طريقة توزيع الأعيان الزكويّة على المستحقّين، فله أنْ يقسّمها على السهام التي فرضها اللـه عزّ وجلّ، وله أنْ يعطيها لقسمٍ واحد؛ لذا، ففي الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام قال: "الإمام يرى رأيه بقدر ما أراه اللـه، فإنْ رأى أنْ يقسّم الزكاة على السهام التي سمّاها اللـه قسّمها، وإنْ أعطى أهل صنفٍ واحدٍ رآهم أحوج لذلك الوقت أعطاهم"[2].

وعليه، فإنَّ إعطاء هذه الصلاحيّات لولي الأمر يهدف إلى أمرين، وهما: الأوّل، سدّ حاجة صنف الفقراء الذي لا يكفي مال الزكاة المختصّ بهم في سدَّ حاجتهم؛ لكثرتهم وقلّة غيرهم من الأصناف، أو لغير ذلك من الأسباب؛ أمّا الثاني، فهو لتساوي الأصناف في مسألة العطاء؛ لِما في التفاصيل في العطاء من المفاسد التي تُوجب إنشاء طبقيّة في المجتمع الإسلامي، وهذا يشهد له ملاحظة التاريخ الإسلامي والمفاسد التي تترتّب على التفاصيل في العطاء[3].

---

(1) الصدر، محمد باقر: الإسلام يقود الحياة، مرجع سابق، ص54.

(2) المغربي، النعمان بن محمد: دعائم الإسلام، ج1، ص266.

(3) الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص217 - 218.

الثالثة: ملاحظة مسألة حصر الزكاة في أعيان خاصّة وعدم ذلك، فقد ذكر الفقهاء أنَّ الزكاة تنحصر في تسعة أمور ورد بها النصّ[1]، ولكن ثمّة تقريب آخر يحكي عن محاولة خروج عن هذا الحصر إلى عنوان القوت الغالب، وذلك يتغيّر من مكانٍ إلى آخر ومن زمانٍ إلى آخر.

ولأجل اثبات ذلك يمكن الدخول من عدّة جهات: إمّا من جهة دلالة بعض من النصوص التي تشير أو تدلُّ على عدم الحصر، أو النصوص التي تدلُّ على ثبوتها في غير التسعة، ويمكن أيضاً من خلال ملاحظة هذا الهدف التشريعي، فإذا كانتْ الزكاة فريضةً إنَّما شُرّعتْ لأجل تحقيق هذا الهدف الاجتماعي، فلا بدّ من التعدّي عن الموارد التسعة التي ذكرها الفقهاء إلى غيرها ممّا يكون من القوت الغالب، وهذا كما يمكن أنْ يكون من خلال ملاحظة هذا الهدف التشريعي خلال عمليّة الاستنباط الفقهي من قِبل أي مجتهد، كذلك يمكن ملاحظة ذلك كهدفٍ ينبغي على ولي الأمر ملاحظته، فله أنْ يفرض الزكاة على نوعٍ من الأنواع الغالبة لدى الناس، وتعدّى بذلك عن النصوص التي ذكرها الفقهاء[2].

الرابعة: ملاحظة ما ورد من الآيات القرآنيّة في شأن الزكاة، فإنَّ الملاحظ فيها من جهة هو اقترانها مع الصلاة التي هي عمود الدين، بلّ نجد أن غالب الآيات القرآنيّة التي تحدّثتْ عن الزكاة إنَّما تحدّثتْ به مقروناً مع الأمر بإقامة الصلاة، ومن جهةٍ أخرى كونها من التشريعات التي كانتْ ثابتة في سائر التشريعات السماويّة، ولأجل ذلك قال تعالى حكايةً عن عيسى بن مريم عليه السلام: (وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا)[3]، وكذلك قوله تعالى حكايةً عن اسماعيل عليه السلام: (وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا)[4]، فالزكاة أمرٌ ثابت في جميع الأديان الإلهيّة، وحيثُ كانتْ الشريعة الإسلاميَّة هي الشريعة الخاتمة، وكانتْ حاجة الناس تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة؛ لتطوّر ثروات الناس، ومن جهةٍ ثالثة عدم

---

(1) العاملي، محمد بن الحسن (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، مصدر سابق، ج9، ص50.

(2) الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص218.

(3) سورة مريم: الآية 31.

(4) سورة مريم: الآية 55.

ورود الأصناف الزكويّة في القرآن الكريم، بلّ ما ذُكر كلّهُ عمومات تأمر الإتيان بالزكاة، فهذه الملاحظات جميعاً تدلّل على ما لهذه الفريضة من الأهميّة، وأحد أهداف تشريعها سدّ حاجة الفقراء، والارتفاع بمستوى معيشتهم إلى سائر الناس.

النموذج الثاني: الحقوق المعنويّة:

وتشمل حقوق التأليف والابتكار والاسم، فبعد أنْ انسدّ باب الالتزام بثبوت هذه الحقوق، سواءً بالعنوان الأوّلي أو الثانوي، فقد يشكّل العنوان الولائي طريقاً لتحديد الموقف. لذلك، إذا وجد الولي الفقيه أنَّ المصلحة الاجتماعيَّة تقضي حماية هذه الحقوق، فيحكم بمشروعيّتها، وعدم جواز التعدّي عليها[1].

النموذج الثالث: الاستنساخ البشري[2]:

الاستنساخ البشري، وهو من المسائل التي لولي الأمر تحريمها إذا كانتْ المصلحة الإسلاميَّة تقتضي ذلك. كما نجد أنَّ بعض من الدول الغربيّة قد التزمتْ بالتحريم[3].

النموذج الرابع: تحديد الأسعار:

إنَّ الأدلّة الأوّليّة تفيد أنَّ كلَّ مالكٍ لمالٍ أنْ يبيع ماله بأيّ قيمةٍ يشاء، ولكن المصلحة العامّة ورعاية السير الاجتماعي المتوازن تقتضي تدخّل الولي الفقيه في هذه المنطقة، وذلك ضمن حقّه في التدخّل في المسائل الحكوميّة[4].

النموذج الخامس: ثبوت الزكاة في الأوراق النقديّة:

حيثُ لا دليل أوّلي يمكن من خلاله إثبات لزوم الزكاة فيها، ولكن يُقال: إنَّنا إذا التزمنا بكون الزكاة حكماً ولائيّاً، يكون تشخيصها في كلّ زمانٍ ومكانٍ بيد ولي الأمر، وإنَّ كان أصل الزكاة على الإجمال حكماً إلهيّاً[5].

---

(1) التسخيري، محمد علي: الحقوق المعنويّة، مجلّة التوحيد، ص120

(2) وهو ما سوف نتحدّث عنه بالتفصيل، في المطلب الثاني من المبحث الثاني لهذا الفصل إنْ شاء اللـه.

(3) الجواهري، حسن: بحوث في الفقه الإسلامي المعاصر، ج3، دار العارف، بيروت، 2011، ص130.

(4) التسخيري، محمد علي: مسألة تحديد الأسعار، العدد: 43، قم، 1481هـ ص48.

(5) الحائري، كاظم: الأوراق الماليّة الاعتباريّة، مجلة التوحيد، العدد: 43، ص34.

النموذج السادس: مسألة تحديد النسل:

وذلك في ما إذا اقتضتْ مصالح المجتمع الإسلامي في ما توصّل إليه ولي الأمر تنظيم عمليّة النسل، فإنَّ هذا التصرّف من الفقيه يكون تشخيصاً للموضوع، وليس في أصل الحكم، وتشخيص أمثال هذا الموضوع موكول إلى ولاية الأمر[1].

سابعاً: نماذج من الآراء الفقهيّة في ملء منطقة الفراغ التشريعي:

لقد كانتْ الاختلافات الفقهيّة تقوم على حصر صلاحيّات الفقيه في نيابته عن الإمام المعصوم عليه السلام، في القضاء حيناً، أو في القضاء والافتاء حيناً أخر. وقد توسّع بعضهم في الصلاحيّات باتجاه جواز إقامة صلاة الجمعة وإجراء الحدود، إلاَّ أنَّهُ، وعلى مدى تلك القرون ولغاية القرن العاشر الهجري لم يبرز من بلور رؤية فقهيّة تتّسم بالوضوح والقوّة والشموليّة، تذهب بصلاحيّات الفقيه إلى الدائرة الثالثة، وهي دائرة ولاية الأمر – أيّ السلطة - بما تفرضه من ولايةٍ شاملة على الأموال والأنفس[2].

وعليه، سوف نستعرض نماذج لأبرز الآراء الفقهيّة التي جاءت بهذا الصدد، منها:

1 - الشيخ المفيد:

أجاز الشيخ المفيد بحكم الظروف التي عاشها، في ظل سيطرة الدولة العباسيّة، معاونة الظالمين على الحقّ، واعتبره في بعض من الأحوال واجباً، إذ يقول: "إنَّ التصرف معهم في الأعمال، لا يجوز إلاَّ لِمن أذن له إمام الزمان، وعلى من يشترط عليه في الفِعال، وذلك خاصٌّ لأهل الإمامة دون سواهم"[3].

كما أورد المفيد جملة من الآراء المكملة لهذه الرؤية، إذ أكد على وجوب النظام في كلّ زمان، وأنَّ الناس تكون في ظل النظام أكثر صلاحاً وأقلُّ فساداً. وثبُت للفقيه مجموعة من المهمّات نيابة عن الإمام عليه السلام في غيبته، بدءاً من الافتاء، مروراً بالفصل بين المتنازعين، وصولاً إلى إقامة الحدود، فهي من مهمّة الأئمة أو من فوّضوه من الأمراء والحكّام، وقد فوّضوه النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان[4].

---

(1) وهو ما سوف نتحدّث عنه بالتفصيل، في المطلب الثاني من المبحث الثاني لهذا الفصل إنْ شاء اللـه.

(2) فيّاض، علي: نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مرجع سابق، ص236.

(3) المفيد، محمد بن النعمان: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص41.

(4) إبراهيم، فؤاد: الفقيه والدولة (الفكر السياسي الشيعي)، ص64.

كما يذهب الشيخ المفيد بحسب ما يتبيّن من أقواله التي تدلُّ على أنَّ التآمّر والولاية على الناس يكون من قِبل الفقهاء وربّما من غيرهم، ممكن، بشرط اعتباره تفويضاً من أئمّة الهدى من آل محمدعليهم السلام، إذ يقول: "وللفقهاء من شيعة الأئمّةعليهم السلام، أنْ يجمعوا بإخوانهم في الصلوات الخمس، ولهم أنْ يقضوا بينهم بالحقّ، ويصلحوا بين المختلفين في الدعاوى عند عدم البيّنات، ويفعلوا جميع ما جُعل للقضاة في الإسلام؛ لأنَّ الأئمّةعليهم السلام قد فوّضوا إليهم ذلك عند تمكّنهم منه. ومن تآمّر على الناس من أهل الحقّ بتمكين الظالم له، وكان أميراً من قبله في ظاهر الحال، فإنَّما هو أمير في الحقيقة من قِبل صاحب الأمر الذي سوّغه ذلك، وأذن له من دون المتغلّب من أهل الضلال. ومن لم يصلح للولاية على الناس لجهلٍ بالأحكام، أو عجز عن القيام بما لم يُسند إليه من أمور الناس، فلا يحلّ له التعرّض لذلك والتكلّف له"[1].

ويتَّفق مع ما ذهب إليه الشيخ المفيد، الشريف المرتضى، وكذلك الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، ويعود ذلك إلى سيادة نفس النسق الفقهي المتبلّور في تلك الفترة، إذ عاشوا في فترة زمنيّة متقاربة ومتشابهة إلى حدٍّ ما[2].

2 - المحقّق الكركي:

إنَّ الموقف الفقهي للمحقّق الكركي اتِّجاه السلطة يشكّل اضافة جديدة باتجاه بلورة أطروحة ولاية الفقيه العامّة، وهذا ما يمكن أنْ نلتمسه من خلال الفهم الفقهي للكركي، وكذلك نضوج فكرة ولاية الفقيه وتداولها في ذلك الزمن[3].

وقد أشار المحقّق الكركي إلى هذه الفكرة بقوله: "اتّفق أصحابنا، على أنَّ الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المُعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعيَّة، نائب من قِبل أئمّة الهدىعليهم السلام في حال الغيبة، في جميع ما للنيابة فيه مدخل، فيجب التحاكم إليه، والانقياد إلى حكمه، وله أنْ يبيع مال الممتنع من أداء الحقّ

(1) المفيد، محمد بن النعمان: المقنعة، (سلسلة مؤلفات المفيد)، ص81.

(2) يُنظر: الحكيمي، محمد رضا: تاريخ العلماء عِبر العصور المختلفة، مرجع سابق، ص511 - 515.

(3) مطهّري، مرتضى: الإسلام وإيران (عطاء وإسهام)، مرجع سابق، ص329.

إنْ أُحتيج إليه، ويلي أموال الغيّاب والأطفال والسفهاء والمفلسين، ويتصرّف على المحجور عليهم، إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قِبل الإمام عليه السلام"[1].

وفي معرض حديثه عن صلاة الجمعة في حال الغيبة، يقول الكركي: "فإنَّ الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى منصوب من قِبل الإمام عليه السلام، ولهذا تمضي أحكامه، وتجب مساعدته على إقامة الحدود والقضاء بين الناس. لا يُقال: الفقيه منصوب للحكم والافتاء، والصلاة أمرٌ خارج عنهما، لأنَّنا نقول: هذا في غاية السقوط؛ لأنَّ الفقيه منصوب من قِبلهمعليهم السلام حاكماً كما نطقتْ به الأخبار"[2].

تزامنتْ تجربة الكركي مع الفقيه الآخر المعاصر له، وهو زين الدين بن علي(ت965هـ)، الملّقب بـ(الشهيد الثاني)، والذي اشتُهر أيضاً بقوله بإمكانيّة تولّي الفقيه الجامع نيابة الإمام الغائب عليه السلام، وفق ما ورد في كتابه : "الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة"[3].

3 - المحقّق أحمد النراقي:

يتجلّى المضمون الفقهي والفكري للنراقي لمبحث الولاية، في كتابه: "عوائد الأيام من قواعد الفقهاء الأعلام"، إذ يقول في ما يتعلّق "بغير الرسول صلى الله عليه وسلم وأوصيائهعليهم السلام، فلا شكّ في أنَّ الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد، إلاَّ من ولاّه اللـه سبحانه وتعالى، أو رسوله، أو أحد أوصيائه على أحد في أمره. وحينئذٍ فيكون هو وليّاً على من ولّاه في ما ولّاه. وإنَّ كليّة ما للفقيه العادل توليه، وله الولاية فيه أمران:

أحدهما: كلَّما للنبي صلى الله عليه وسلم والأئمّة عليهم السلام اللذين هم سلاطين الأنام، وحصون الإسلام، فيه الولاية وكان لهم. فللفقيه أيضاً ذلك، إلاَّ ما أخرجه الدليل من إجماعٍ أو نصّ أو غيرهما.

وثانيهما: إنَّ كلّ فعل يتعلّق بأمور العباد، في دينهم أو دنياهم، ولا بدّ من

(1) الكركي، علي بن الحسين: رسائل المحقّق الكركي، ج1، ص142.

(2) الكركي، علي بن الحسين: جامع المقاصد في شرح القواعد، ج2، ص375.

(3) العاملي، زين الدين بن علي: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، ج1، ص299.

الإتيان به، ولا مفرّ منه، إمّا عقلاً أو عادة، فمن جهة توقّف أمور المعاد، أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به، أو شرعاً من جهة ورود أمر به، أو إجماع، أو نفي ضرر، أو إحراز، أو عسر أو حرج أو فسادٍ على مسلم. أو دليلٍ أخر، أو ورود الإذن من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعيّن واحد أو جماعة، ولا لغير معيّن أي واحد لا بعينه، ولم يعمل المأمور به، ولا المأذون فيه فهو وظيفة الفقيه، وله التصرّف فيه والاتيان به"[1].

4 - الشيخ محمد حسن النجفي:

يوضّح الشيخ محمد حسن النجفي موقفه الفقهي اتجاه ولاية الفقيه العامّة، بقوله: "يجوز للفقهاء العارفين بالأحكام الشرعيَّة، عن أدلّتها التفصيليّة العدول، إقامة الحدود في حال غيبة الإمام عليه السلام، كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، ويجب على الناس مساعدته في ذلك"[2].

ويستند الشيخ النجفي في صلاحيّات الفقيه في عصر الغيبة، إلى التوقيع الشريف عن الإمام المهدي عليه السلام، لذا فهو بذلك يصل إلى القول: "لولا عموم الولاية لبقي كثيرٌ من الأمور المتعلّقة بشيعتهم مُعطّلة. فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك، بلّ كأنَّهُ ما ذاق طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً، ولا تأمّل المراد من قولهم، إنِّي جعلته عليكم حاكماً وقاضياً وحجّة وخليفة، ونحو ذلك ممّا يظهر منه إرادة نظم زمان الغيبة..."[3].

5 - محمد حسين النائيني:

تتلخَّص أفكار النائيني حول صلاحيّات الفقيه، وذلك في كتابه: "تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة"، على النحو التالي[4]:

يرى النائيني أنَّ هناك نوعين من السلطة: الأوّل، الاستيلاء على نحو التملّك،

(1) النراقي، أحمد: عوائد الأيام من قواعد الفقهاء الأعلام، مرجع سابق، ص29.

(2) النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ص393 - 394.

(3) المرجع نفسه، ص397.

(4) فيّاض، علي: نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مرجع سابق، ص148 - 149.

وهو أنْ يتعاطى السلطان مع مملكته، كما يتعامل المالكون مع أموالهم الشخصيّة. وهذا النوع من السلطان، هو إشراك بين اللـه والسلطان. أمّا الثاني، أنْ لا تقوم السلطة على المالكيّة ولا القاهريّة ولا الفاعليّة بما يشاء، ولا الحاكميّة بما يريد. وهذه السلطة نوع من الأمانة، وسلوك الحاكم فيها محدود بحدود ولايته. وأفراد الشعب شركاء معه في جميع مقدّرات البلد. وتُسمى هذه السلطة بالمحدودة، والمقيّدة، والعادلة، والمشروطة، والمسؤولة، والدستوريّة، ويُسمّى القائم بهذه السلطة حافظاً وحارساً، والقائم بالقسط، والمسؤول، والعادل. وتُسمى الأمّة المتنعّمة بظلّ هذه النعمة بالأمّة المُحتسبة والأبيّة والحرّة والحيّة[1].

كما يرى النائيني، أنَّهُ في غياب العصمة التي تجعل السلطة عادلة، فإنَّ البديل البشري الطبيعي عن تلك العصمة العاصمة، هو حلّ يكون بمثابة المجاز عن تلك الحقيقة، إذ إنَّه يتوقف على أمرين، هما[2]: الأوّل: إيجاد دستور وافٍ.

أمّا الثاني: إحكام المراقبة والمحاسبة، وإيكال هذه الوظيفة إلى هيئة مُسدّدة من عقلاء الأمّة، وعلمائها الخبراء بالحقوق الدوليّة، المطّلعين على مقتضيات العصر وخصائصه، ليقوموا بدور المحاسبة والمراقبة، اتّجاه ولاة الأمور الممسكين بزمام الدولة.

أمّا مشروعيّة هذه الهيئة، وصحّة تدخّلها في الأمور السياسيَّة، فهي متحقّقة سُنّياً عبر مفهوم أهل الحلّ والعقد، وجعفريّاً، من خلال كون أمور الأمّة منوطة بالنوّاب العامين لعصر الغيبة. فيكفي لتحقّق ذلك، اشتمال الهيئة المنتدبة (المجلس الشوري التمثيلي) على عدّة من المجتهدين العدول[3].

---

(1) يُنظر: النائيني، محمد حسين: تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة، ص100 - 104.

(2) فيّاض، علي: نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مرجع سابق، ص149.

(3) النائيني، محمد حسين: تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة، مرجع سابق، ص105 - 107.

المبحث الثاني

الزمان والمكان وأثرهما

في المعاملات والمسائل الاجتماعيَّة

فرض تطوّر الحياة الإنسانيّة تطوّراً في أنواع المعاملات والمسائل الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة القائمة بين الناس، إذ أصبحنا نشهد عدداً من المعاملات التي لم تكن معهودة سابقاً وهي تشهد رواجاً؛ بلّ أصبحتْ تشكّل ضرورةً في حياتنا الاجتماعيَّة.

والبحث عن شرعيَّة هذه المعاملات، وكيفيّة تكييفها فقهيّاً، أخذ حيّزاً مهمّاً من الدراسات الفقهيّة التي تناولتْ المسائل المستحدثة، إذ إنَّ منهج البحث الفقهي فيها يعتمد على أسلوب الاستنباط وفق نظريّة الزمان والمكان لمعرفة حكم هذه المعاملات، وبالتالي استنتاج حلّ آني.

ومن تلك المسائل، العقود المُستحدثة كعقد التأمين مثلاً، وأعمال البنوك، والأوراق النقديّة، وأوراق اليانصيب، إلى آلالات القمار، وكذلك البيوع المستحدثة، والمكيل والموزون، والقيمي والمثلي، وبعض من المهن كالاستصناع، وصناعة التماثيل مثلاً، وكذلك في ما يتعلق ببعض من المسائل الاجتماعيَّة ومسائل تنظيم الأسرة من قبيل: تحديد مهر المرأة، ومسائل تحديد النسل، وتغيير الجنسيّة، ومسائل أخرى تتعلَّق بالجانبين: الاجتماعي والطبي، كالاجهاض، واستعمال موانع الحمل، والاستنساخ البشري... إلى غيرها من المسائل المستحدثة الأُخرى التي لنظريّة الزمان والمكان دخلاً فيها، والتي سوف نتناولها في هذا المبحث إنْ شاء اللـه.

لقد شكّلتْ المسائل المُستحدثة في مختلف مجالات الحياة، هاجساً في مجال الدراسات الفقهيّة، لِما يترتَّب على هذه المسائل من نتائج مهمة ترتبط بالجانب التشريعي لحياة الفرد والمجتمع على السواء. كما أنَّ للاستنباط الفقهي

على ضوء هذه المسائل دور مهمّ من ناحية الآثار والأحكام الشرعيَّة التي سوف تترتَّب عليها لاحقاً.

كما أنَّ اختلاف الفقهاء في التخريج الفقهي للمسائل المستحدثة نتيجة تغيّر الزمان والمكان والأحوال والأعراف، وإدراج بعض من الفقهاء لها ضمن بابٍ ما من أبواب الفقه، وإدراج آخرين لها ضمن بابٍ آخر؛ له أثره من ناحية الأحكام والشروط.

ولا يخفى على الباحثين في مجال الدراسات الفقهيّة، أنَّ بعض من هذه المسائل كانتْ موجودة في عصر التشريع من قبيل المكيل والموزون، وبعض من المهن: كصناعة التماثيل، وكذلك مسألة آلات القمار... إلى غيرها من المسائل التي كانتْ موجودة آنذاك.

بناءً عليه، سوف ندرس في هذا المبحث من خلال المطلبين التاليين هذه المسائل، لنرى كيف أنَّ الزمان والمكان يؤثران على نتيجة الاستنباط لها؟ وما مدى تأثير الجانب الزمكاني على أحكام هذه المسائل؟ وهل أنَّ أحكام هذه المسائل تغيّرتْ نتيجة طروء موضوعات جديدة؟ أم أنها تغيّرتْ نتيجة المنافع المستحدثة؟ أم لتغيّر العرف، وعادات الناس؟

المطلب الأوّل: فقه الصناعات، وآلات اللهو، والعقود التجاريّة

إنَّ لكلِّ زمانٍ مستحدثاته ونوازله التي لا بدّ للفقيه المعاصر التصدّي لها لبيان حكم الـلـه فيه، وإتحاف المسلم برأي الشريعة الإسلاميَّة في تلك الواقعة التي لا بدّ من رأي للشريعة فيها؛ إذ إنَّ الفقيه يمثّل عنصر الخبرة والاختصاص في مجال الشريعة، كما يلجأ المريض إلى الطبيب إذا ألمّ به مرض ما أو داء.

لذا، فالفقيه المتخصّص في علوم الشريعة يمارس عمليّة الاجتهاد في مجالين[1]:

المجال الأوّل: دائرة الأحكام الشرعيَّة.

والمجال الثاني: دائرة الحياة والواقع الذي يزخر بالمستجدّات والحوادث التي يواجهها الإنسان باستمرار. والفقيه الخبير بالمجال الأوَّل (الأحكام الشرعيَّة)

(1) الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص18.

يلتمس في ذلك المجال ما يصلح أنْ يكون مفيداً وجواباً نافعاً في المجال الآخر (دائرة الواقع) من خلال تطبيق خبرته في الدائرة الأولى على المصاديق المستجدّة في المجال الثاني؛ لذا، يتوجّب اليوم على الفقيه أنْ يكون مستعدّاً وقادراً على الإجابة، ووضع الحلول التي تقتضيها وقائع ومستجدّات عالمنا المعاصر، كما كان الفقهاء في السابق بالنسبة إلى حوادث زمانهم. ولا تختلف وظيفة الفقيه من هذه الجهة باختلاف الزمان، غير أنَّ الذي يتفاوت هو طبيعة المسائل فقط. نعم، مسائل عالمنا المعاصر متشعّبة وكثيرة، وربّما تكون أكثر تعقيداً، ولكن ذلك لا يؤثر على وظيفة المجتهد[1].

لذا، على الفقيه المعاصر أنْ يدلو دلوه في مسائل من قبيل: العولمة، والمجتمع المدني، والارهاب والعنف، وحماية البيئة، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة والطفل، وأنْ يقول كلمته في ما استجدّ في عالم الطبّ، مثل: التلقيح الصناعيّ، والاستنساخ البشري، والتي لا شكّ في تأثيرها الكبير، وارتباطها الواضح بالأسرة والمجتمع.

إنَّ الفقهاء لا يمارسون في عمليّة الاجتهاد وضع القوانين، أو توسعة الشريعة بإضافة أحكام جديدة إليها، فإنَّ هذا لا يُسوّغ حتى من رسول اللـه صلى الله عليه وسلم نفسه الذي يقول عنه القرآن:(أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ)[2]، إذ يقول عنه بأنَّهُ منذر، وذلك في قوله تعالى: (إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ)[3]، وهو يعبّر عمّا أُرسل به لا غير: (وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ)[4]؛ بلّ يحاولونً اكتشاف الحكم الشرعي من الأدلّة بما يناسب الواقعة، فهو يحاول أنْ يستضيء بالكتاب والسَّنّة، ويتلمس الدليل منهما، وربّما يتحفه به الاجماع والعقل.

وعليه، فنحن في هذا المطلب سنأخذ نماذج تطبيقيّة لنظرية الزمان والمكان على الأحكام الشرعيَّة في مجال المعاملات، من قبيل: البيوع المستحدّثة، وكذلك

(1) الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص19.

(2) سورة النجم: الآية 4.

(3) سورة الرعد: الآية 7.

(4) سورة النور: الآية 54.

بعض من المهن، وجملة من العقود والمعاملات، المتداولة في عصرنا، وكذلك آلات القمار، وهي كالتالي:

أوّلاً: حكم صناعة التماثيل واقتنائها:

إنَّ الملابسات التي تحيط بموضوع أيّ حكم شرعي لها دور أساس في معرفة الموضوع، وهذه الخصوصيّات معرفتها تتوقّف على ملاحظة الظرف التاريخي الذي صدر فيه مثل هذا الحكم؛ فدراسة أسباب النزول في الآيات القرآنيّة المعروفة بآيات الأحكام لا يمكن إغفال دورها في تحديد موضوع الحكم وإنْ كان سبب النزول لا يوجب تقييداً في اطلاق الموضوع، ولكنّه يحدّد الدائرة الذاتيّة والسعة الموضوعيّة لأيّ موضوعٍ كان[1].

لذا، فما ورد في الروايات من حرمة صناعة التماثيل، قد أطلق الفقهاء الحكم على كلّ التماثيل كون الروايات مطلقة؛ بيد أنَّ بعض من الفقهاء لهم تضييقاً لهذا الموضوع يعتمد على ملاحظة خصوصيات الزمان والمكان التي كانتْ تحيط عند صدور النصّ، إذ لاحظوا أنَّ ما ورد من الروايات بحرمة التماثيل والصور المراد منه التماثيل التي هي للأصنام التي كانتْ مورد العبادة من قِبل الكفّار، كما أنَّهم لاحظوا في استظهارهم هذا من جهة اللغة الشديدة التي وردتْ بلسانها هذه الروايات، مثل:

"من صوّر التماثيل فقد ضادّ اللـه"[2]، و"أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجلٌ قتل نبيّاً أو قتله نبي، ورجلٌ يُضّل الناس بغير علم، ومصوّر يصوّر التماثيل"[3]، و"إنَّ من أشدّ الناس عذاباً عند اللـه يوم القيامة المصوّرون"[4].... إلى غيرها من الروايات المستفيضة التي جاءتْ بهذا الخصوص.

إنَّ تلك التوعيدات والتشديدات لا تتناسب مع مطلق الزمان، لا سيّما في زماننا الحاضر، إذ استجدّت ضرورات جديدة بهذا الخصوص، وهذه الضرورات

---

(1) يُنظر: الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص62.

(2) النوري، الميرزا حسين: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج13، ص110.

(3) المرجع نفسه، ص210.

(4) النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، ج6، مصدر سابق، ص161.

راجحة في مبناها الشرعي، من قبيل إقامة المعارض الإسلاميَّة وتخليد بعض من القيَم التي نصّت عليها الرسالة الإسلاميَّة، وهذه الأعمال راجحة في الشريعة؛ كما أنَّ هذه التشديدات لا تناسب مطلق عمل المجسّمة أو تنقيش الصور، لا سيّما أنَّ ضرورة عملها لا يكون أعظم من قتل النفس المحترمة، أو الزنا، أو اللواط، أو شرب الخمر... إلى غيرها من الكبائر[1].

ومن جهةٍ أخرى، فقد أشار السيد الخميني إلى ملابسات عصر النصّ، وجعل الحكم منصرفاً إلى خصوص هذه الملابسات والظروف، إذ يقول: "والمظنون والموافق للاعتبار وطباع الناس: أنَّ هناك جمعاً من الأعراب بعد هدم أساس كفرهم وكسر أصنامهم بيد رسول الـلـه صلى الله عليه وسلم وأمره، كانتْ علّقتهم بتلك الصور والتماثيل باقية في سرّ قلوبهم، فصنعوا أمثالها حفظاً لآثار أسلافهم، وحبّاً لبقائها، كما نرى حتى اليوم علاقة جمعٍ بحفظ آثار المجوسيّة وعبدة النيران في هذه البلاد؛ حفظاً لآثار أجدادهم، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه بتلك التشديدات والتوعيدات التي لا تناسب إلاَّ للكفّار ومن يتلو تلوهم؛ قمعاً لأساس الكفر ومادة الزندقة، ودفعاً عن حوزة التوحيد، وعليه، تكون تلك الروايات ظاهرة أو منصرفة إلى ما ذكر"[2].

ثانياً: حكم آلة القمار(الشطرنج)، وآلات اللهو:

إنَّ القضية الشرعيَّة – كما عرفنا ذلك مسبقاً- تشتمل على عدّة عناصر: أحدها: موضوع الحكم الشرعي؛ والثاني: الحكم الشرعي؛ والثالث: الحكم الشرعي ذاته؛ والحكم الشرعي هو ما يكون الخطاب الصادر من الـلـه تعالى معبّراً عنه، وهذا الإلزام قد يكون أمر أو نهياً، ولنفترض ذلك الحكم هو الوجوب مثلاً؛ فإنَّ هذا الوجوب يبقى ثابتاً ما دامت العناصر المؤلّفة ثابتة، إذ لا موجب للتغيير أو النسخ.

من هنا، فإنَّ الشطرنج إذا حُرّم بخطاب الشارع، كأنْ يقول: يُحرّم اللعب بالشطرنج، فإنَّ الشطرنج موضوع الحكم الشرعي، أو ما يُعبّر عنه بمتعلّق المتعلّق، واللعب هو المتعلّق، والحكم هو الحرمة، وما لم يحصل التغيّر في أحد هذين

(1) يُنظر: الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص62.

(2) الخميني، روح الـلـه: المكاسب المحرّمة، ج1، ص169.

العنصرين وهما الموضوع والمتعلّق، فكيف نفترض تغيير الحكم وهو الحرمة؟ فهل مجرّد تغيير الزمان والمكان من دون ملاحظة الموضوع والمتعلّق يوجب تغيير الحكم إذا تبدّل الموضوع يتبدّل الحكم الشرعي؟

إنَّ الذي تقدّم لا إشكال فيه، إذ إنَّ الحكم تابع لموضوعه، والحكم السابق لم يتغيّر في الحقيقة، بلّ هو باقٍ وهذا حكم جديد. وقد نفترض أنَّ المتعلّق قد تغيّر، وأخذ التعامل مع الشطرنج ينحو منحى آخر غير اللعب واللهو، وهذا نحو من أنحاء تأثير الزمان في المتعلّق، وسواء أقلنا: إنَّ التعامل مع الشطرنج كرياضةٍ فكريّة قد غيّرتْ المتعلق، أو غيّرتْ الموضوع بأنْ نقول: إنَّ المهمّ هو الشطرنج المُقامر به، وبمرور الزمن لم يعدّ الموضوع هو الشطرنج المُقامر به؛ لأنَّ الشطرنج صار يُتعامل معه كرياضةٍ فكريّة، فتغيّر الحكم لذلك، وهذا التغيير في الحكم الشرعي ناشئ من التغيّر في المِلاك الذي تكون الأحكام تابعة له، وهذا التغيّر حصل في ظرف الزمان والمكان، فالشطرنج الذي كان حراماً في السابق بسبب اشتماله على مِلاك الحرمة أصبح مباحاً لارتفاع ذلك المِلاك، وحلول مِلاك آخر محلّه هو مِلاك الاباحة[1].

وبناءً على ذلك، أنهى السيد الخميني فتواه بحلّيّة اللعب بالشطرنج[2]، إذ إنَّه قد حصل له الأمران، وهما تبدّل الموضوع والرأي، إذ اعتمد في تبدّل الموضوع على شهادة أهل الخبرة في أنَّ الشطرنج صار في هذا الزمان ذي جنبتين، وغير متمحّض في القماريّة، وبناءً على ذلك، فقد حصل التغيّر في الموضوع، وأمّا تبدّل الرأي، فقد كان يذهب إلى أنَّ حرمة الشطرنج ذاتيّة، وأنَّ النهي منصبّ على ذات الشطرنج وغير ناظر إلى المقامرة به، وهذا الرأي تبدّل إلى كون الحرمة مُعلّلة بالقماريّة، وحيثُ إنَّ الزمان المعاصر شاعتْ فيه الجنبة غير القماريّة وهي كما يُقال: الرياضة الفكريّة؛

(1) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص318 - 319.

(2) فُسّرتْ الفتوى الصادرة عن السيد الخميني بحلّيّة الشطرنج؛ بأنَّ هذه الفتوى انطلقتْ من قراءةٍ جديدةٍ للنصوص المتعدّدة الواردة في حرمة الشطرنج، هذه القراءة التي تعتمد على ملاحظة أنَّ الشطرنج الذي هو موضوع الحكم بالحرمة إنّما كان لأنَّه كان أداة القمار الغالبة في ذلك الزمان، ولكن حيثُ تبدّل الشطرنج في هذا الزمان، ولم يعدّ من آلات القمار، لم يعدّ للحرمة مجالاً. إذن لوحظ في موضوع القضية الشرعيَّة الشطرنج خصوصيتا الزمان والمكان الذي صدر فيها الحكم؛ الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص54.

فقد تغيّر المِلاك الذي يعني تغيّر الموضوع الذي رُتّبت عليه الحرمة في لسان الدليل الشرعي الوارد في حرمة الشطرنج[1].

إنَّ نسبة الموضوع إلى الحكم، كنسبة العلّة إلى المعلول، فإنَّ الحكم لا يصل إلى مرحلة الفعليّة ما لم يصبح الموضوع فعليّاً، فإذا تغيّر الزمان والمكان وأثّر هذا التغيّر في تبدّل الموضوع، فمن الطبيعي أنْ يؤثر ذلك في تغيير الحكم، إذ لو فرضنا أنَّ الشطرنج متمحّض للقماريّة في الزمان السابق، وكان موضوع الحرمة أو علّتها هو ذلك (أي القماريّة)، فهو حرام لأجل التعامل معه كآلة قمار، وحيثُ أنَّ الأحاديث وضرورة الفقه على حرمة القمار، فتكون الآلة التي يُقامر بها حراماً، وكأنَّ المسألة أشبه بقياسٍ يتألف من صغرى وكبرى ونتيجة، والمهمّ هنا هو الكبرى الكلّيّة المسلّمة فقهيّاً، وهي حرمة القمار، فالشطرنج قمار وما كان قماراً فهو حرام؛ فيكون حكم الشطرنج هو الحرمة، ومن الواضح أنَّ الزمان والمكان إنَّما يؤثران في الصغرى لا في الكبرى؛ لأنَّ الكبرى (وهي حرمة القمار) تبقى ثابتة لا يؤثّر فيها الزمان والمكان، وبما أنَّ موضوع الصغرى (وهو الشطرنج) قد تغيّر، فيتغيّر حكم الشطرنج من الحرمة إلى الحلّيّة[2].

لذا، يمكن أنْ نسحب هذا الكلام على آلات اللهو أيضاً، كالمذياع، والتلفزيون وما شبهها، إذ إنَّ الحرمة تابعة لطبيعة الإستعمال؛ لأنَّ الحرمة هنا غير ذاتيّة، إذ لا يقول أحد بحرمة استعمال السكين بحجّة استعمالها في قتل إنساناً بريء؛ وما دامتْ الآلات أصبحتْ تحمل جنبتين، فإنَّ مِلاك الحرمة قد ارتفع.

ثالثاً: المكيل والموزون:

ذهب مشهور الفقهاء إلى أنَّ العبرة في المكيل والموزون بما كان متعارفاً في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وعليه، فالأجناس التي يُحرَّم التعامل الربوي فيها، هي عبارة عمّا كان التعامل فيها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بالكيل والوزن وإنْ تبدّل في هذه الأزمان وأصبح بغيره.

في حين يذهب بعض من أعلام الفقهاء إلى أنَّ حكم المشهور، "إنَّما كان

---

(1) مجموعة باحثين: مجلة نقد ونظر، العدد: 5، السنة الخامسة، إصدار: دفتر تبليغات إسلامي للحوزة العلميّة، ص45.

(2) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص318 - 319.

بناءً منهم على كون المكيل والموزون موضوع حرمة الربا مجعولاً بنحو الطريقيّة والكاشفيّة إلى الأجناس التي كانتْ تُكال وتُوزن في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، فكأنَّ القائل عندما قال: كلّ ما يُكال أو يُوزن، أراد به الذهب والفضة، والحنطة والشعير... إلى غير ذلك، وإنَّما جمع في التعبير اختصاراً، نحو قوله: (هؤلاءِ) مشيراً إلى الأشخاص؛ ففي الحقيقة، يكون ذلك مشابهاً من جهةٍ بالقضيّة الخارجيّة؛ لأنَّ عنوان المكيل والموزون جُعل طريقاً إلى خصوص الأجناس المكيلة والموزونة في عصره صلى الله عليه وسلم لا إلى كلّ ما يُوزن ويُكال، ومن جهةٍ بالقضيّة الحقيقيّة؛ لأنَّ المُشار إليها ليستْ الطبائع المتقيّدة بزمانٍ خاصّ أو مكانٍ خاصّ، ولا أفرادها الموجودة في ذلك العصر، بلّ تلك الطبائع ذاتها القابلة للصدق على الموجود في كلّ زمانٍ ومكانٍ، فتصير نتيجة ذلك التقييد وذاك هو القول المشهور، أي الأجناس التي كانتْ مكيلة أو موزونة في عصر الشارع، لا يجوز التفاضل فيها في كلّ عصرٍ ومصرٍ إذا كان الجنس واحداً، ولا بدّ فيها من التعامل بالكيل والوزن كذلك"[1].

وبناءً عليه، نجد أنَّ مَن خالف المشهور، وذهب إلى كون الاعتبار بما يُكال أو يُوزن في الزمن الذي تجري فيه المعاملة، فقد بنى على كون المأخوذ موضوعاً للحكم بحرمة الربا قد أُخذ بنحو الموضوعيّة لا الطريقيّة، أي العبرة بعنوان المكيل والموزون، فلو تبدّل حال ما كان مكيلاً أو موزوناً لتبدّل حكمه، ولم يدخل تحت التحريم وإنْ كان مكيلاً أو موزوناً في عصره.

لذا، فقد أشار الشيخ محمد حسن النجفي إلى هذه المسألة في كتابه "جواهر الكلام"، بقوله: "وإنْ اختلف المكيل والموزون باختلاف الأقطار والأمصار والأزمنة، وليس ذلك من اختلاف الأحكام الشرعيَّة نفسها، بلّ هو من اختلاف موضوعاتها وعنوانها التي تدور مداره، كما هو الضابط في كلّ عنوان حكم وموضوعه إذا كان من هذا القبيل"[2].

---

(1) الخميني، روح الله: كتاب البيع، ج3، مرجع سابق، ص258.

(2) النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج22، مرجع سابق، ص447.

رابعاً: مسألة بيع الدمّ:

تقدَّم الحديث – في فصلٍ سابق- أنَّ الشارع أوكل إلى العُرف تشخيص مجموعة من موضوعات الأحكام، وأنَّ المُتّبع هو العُرف الدقّي لا المسامحي، غير أنَّ هذه الموضوعات الموكولة إلى العُرف والعقلاء على نحوين[1]:

الأوّل: ما كان موكولاً إلى العُرف الحادث من أساسٍ، أيّ: ما كان الشارع لما أوكل إلى العُرف هذا أوكله إلى العُرف المتبدّل، لا العُرف الثابت، ويكون العُرف هو الذي يحدّد الموضوع تبعاً للخصوصيّات التي يلحظها، فمثلاً موضوع العُرف في قوله تعالى:(الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ)[2] موكول إلى العُرف المتبدّل بنحوٍ لا يكون للعُرف السائد في عصر النصّ أيّ دورٍ في تحديد موضوع الأمر بوجوب النفقة[3].

الثاني: ما ترتّب فيه الحكم على موضوع، ولكن الموضوع قد تبدّل، من قبيل ما ورد من حرمة بيع الدمّ[4]، وذلك حيثُ إنَّ موضوع الحرمة (بيع الدمّ) لم تكن فيه منفعة محلّلة عند العقلاء، بلّ كانتْ منفعته منحصرة في ما يُحرم الانتفاع به[5]، ولكن حيثُ كان للدم منفعة محلّلة معتدٌّ بها عند العقلاء في العصور المتأخّرة؛ جاز الانتفاع بها[6].

إنَّ أدنى مراجعة للروايات الواردة بحرمة الانتفاع بالدمّ وغيره من الأعيان

---

(1) يُنظر: الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص60.

(2) سورة البقرة: الآية 229.

(3) إنَّ هذه القضيّة سوف نأتي على بيّانها بالتفصيل في المطلب الثاني من هذا المبحث إنْ شاء الله.

(4) الطوسي، محمد بن الحسن(ت460هـ): الاستبصار، ج9، ص74.

(5) ويظهر فيه جواز الانتفاع به في غير الأكل، وجواز بيعه لذلك، وما وردتْ فيه من الآية والرواية لا تدل على حرمة الانتفاع به مطلقاً، مع أنَّه لم يكن في تلك الاعصار للدمّ نفع غير الأكل، فالتحريم منصرف إليه، ومنه يظهر حال الروايات الدالة على حرمة سبعة اشياء من الذبيحة: منها الدمّ، فإنَّ الظاهر منها حرمة الأكل، كما تشهد به نفس الروايات، منها: لا يُؤكل من الشاة كذا وكذا، ومنها الدمّ، وهى قرينة على أنَّ المراد من قوله: حُرم من الشاة سبعة أشياء، ومنها: الدمّ، هو حرمة الأكل مع أنَّ المذكورات لم يكن لها نفع في تلك الأعصار إلاّ الأكل. فلا شبهة في قصور الأدلة عن إثبات حرمة سائر الانتفاعات من الدمّ، ويتّضح ممّا ذُكر أنَّ النهى عن بيع سبعة أشياء: منها الدمّ، إنَّما يُراد به البيع للأكل، لتعارف اكله في تلك الامكنة والازمنة، كما تشهد به الروايات؛ لذا، يجوز بيعه إذا كان له نفع عقلائي في هذا العصر؛ الخميني، روح الله: المكاسب المحرمة، ج1، مرجع سابق، ص38.

(6) المرجع نفسه، ص38.

النجسة، نجد أنَّها لكون الموضوع للحرمة إنَّما هو عبارة عمّا لا نفع محلّل معتدٌّ به عند العقلاء، ولكن حيثُ تبدّل حال الانتفاع بالدمّ في زماننا وأصبح ممّا له نفع محلّل معتدٌّ به عند العقلاء، فهنا تبدّل الموضوع فيوجب طِبقاً له تبدّل الحكم.

خامساً: عقد الاستصناع:

وهو من العقود المتعارفة في عصرنا الحاضر، ولتوضيح صورة هذا العقد أكثر، نضرب مثلاً: أحياناً يذهب شخصٍ ما إلى النجّار، ويقول له: بعني هذا السرير بمائة دينار، فلا إشكال في صحة هذا العقد بعد موافقة البائع؛ لأنَّهُ عقد بيع وشراء مشروع، وتارةً أخرى يجلب خشب السرير معه ويقول له: أعمل لي بهذا الخشب سريراً بكذا دينار، وهذا أيضاً لا إشكال في مشروعيّته بعد الاتفاق؛ لأنَّهُ عقد إجارة، وثالثة يذهب وهو خالي اليدين ويقول له: أريد أنْ تصنع لي سريراً بهذه المواصفات ويعطيه مواصفات معينة، فهذا استصناع.

ولفظة الصنع والتصنيع لم تكن غريبة على الذهنيّة الإسلاميَّة؛ لأنَّها جاءتْ في القرآن الكريم بمواردٍ عديدة، منها[1]:

قوله تعالى: (صُنْعَ اللـهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ)[2].

قوله تعالى: (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا)[3].

قوله تعالى: (وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلأٌ مِّن قَوْمِهِ سَخِرُواْ مِنْهُ قَالَ إِن تَسْخَرُواْ مِنَّا)[4].

قوله تعالى: (وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ)[5].

أورد الشيخ الطوسي في كتابه "الخلاف" عن عقد الاستصناع، ولكن بذلك المعنى البسيط آنذاك، وانتهى بعد ذلك إلى بطلانه، إذ استدل على البطلان بالإجماع

---

(1) الحسني، نذير: نظريّة العُرف بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص111.

(2) سورة النمل: الآية 88.

(3) سورة هود: الآية 37.

(4) سورة هود: الآية 38.

(5) سورة الأنبياء: الآية 80.

فقال: "استصناع الخِفاف والنعال والأواني من الخشب والصفر والرصاص والحديد لا يجوز، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: يجوز لأنَّ الناس قد اتّفقوا على ذلك، دليلنا على بطلانه: إنَّا أجمعنا على أنَّهُ لا يجب تسليمها، وأنَّهُ بالخيار بين التسليم ورد الثمن، والمشتري لا يلزمه قبضه، فلو كان العقد صحيحاً لما جاز ذلك؛ ولأنَّ ذلك مجهول غير معلوم بالمعاينة ولا موصوف بالصفة في الذمة فيجب المنع منه"[1].

أمّا في كتابه "المبسوط"[2]، فقد قال: "استصناع الخف والنعل والأواني من خشب، أو صفر، أو حديد، أو رصاص، لا يجوز؛ فإنْ فعل لم يصح العقد، وكان بالخيار إنْ شاء سلّمه وإنْ شاء منعه، فإنْ سلّمه كان المستصنع بالخيار إنْ شاء ردّه وإنْ شاء قبله"[3]. لذا، فالاستصناع عند المتقدّمين غير جائز[4] للأسباب التاليّة:

---

(1) الطوسي، محمد بن الحسن: الخلاف، ج2، ص93.

(2) والجدير بالذكر، لم تُعنون تلك المسألة بهذا العنوان بعد الشيخ الطوسي، ولهذا يقول السيد محمود الهاشمي: "لم أجد من تعرّض للمسألة بعنوان الاستصناع"؛ الهاشمي، محمود: الاستصناع، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد: 10، السنة الثالثة، ص4.

(3) الطوسي، محمد بن الحسن: المبسوط، ج2، مصدر سابق، ص194.

(4) أمَّا عند المدرسة السُنيّة، فقد اتّفقتْ أكثر مذاهبهم على صحّة هذا العقد، ولكنهم اختلفوا في توجيه ذلك، فقد نُقل عن بعض من الشافعيّة والمالكيّة والحنابلة، على أنَّهم يعتبرونه نوع من السلم، أمّا الحنفيّة فقد أجمعوا – ما عدا زفر- على صحة الاستصناع، وأنَّهُ ليس سلماً، ولا يجب فيه مراعاة أحكام السلم؛ غير أنَّ الحنفيّة اختلفوا في تكييف هذا التعامل اختلافاً كبيراً، فذهب بعضهم إلى أنَّ الاستصناع مواعدة غير ملزمة للطرفين، وليستْ بيعاً، ولكن عند الفراغ من العمل وتسليم المصنوع إلى المستصنع وقبض الثمن تنعقد بيعاً بالتعاطي. وبعد الاتّفاق تقريباً على أنَّ الاستصناع عقد عندهم وليس مجرّد وعد؛ إلاَّ أنَّهم اختلفوا في توجيه هذا العقد، فقال بعضهم: هو بيع مع ثبوت خيار الرؤية للمشتري، أيّ المستصنع، وقال الآخر: هو إجارة ابتداءً وبيع انتهاءً، ولكن قبل التسليم لا بعده، وبعضهم قال: هو نوعٌ من البيوع انفرد بأحكامٍ تخصّه، وذهب بعضهم إلى القول: إنَّهُ وعد وليس بيع تخلّصاً من إشكال عدم صحة بيع المعدوم شرعاً. أمّا السرخَسي فقد قال: "إذا استصنع الرجل عند الرجل خفين أو قلنسوة أو طستاً أو كوزاً أو آنية من أواني النحاس فالقياس أنَّهُ لا يجوز ذلك؛ لأنَّ المستصنع فيه مبيع وهو معدوم، وبيع المعدوم لا يجوز لنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الإنسان، ولكنَّا نقول: تركنا القياس لتعامل الناس في ذلك، وتَعامل الناس من غير نكير أصلٌ من الأصول لقوله صلى الله عليه وسلم: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللـه حسن"؛ ويقول الزيعلي: "إنَّ الاستصناع تُرك القياس فيه، وخُصّ من القواعد الشرعيَّة للتعامل، وأنَّ التعامل جرى به في كلّ البلاد وبمثله يُترك القياس"؛ أمّا مجمع الفقه الإسلامي، فقد ذهب إلى أنَّه عقد مستقل، وهو ليس بيعاً؛ لأنَّ البيع لا يتضمّن عملاً، ولا إجارة؛ لأنَّ الإجارة لا تتضمّن تقديم أثمان؛ لذا، فقد قال الكاساني: "إنَّ هناك

الأوّل: إنَّ هناك عمومات رادعة عن العمل بهذا النوع من العقود، بحسب الروايات المستفيضة، منها: قول النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام: "لا تبع ما ليس عندك"[1]، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يبيع إلاَّ في ملك"[2].

الثاني: الإجماع على أنَّهُ لا يجب تسليم الشيء المستصنع من قِبل البائع، ولا يوجد إلزام للمشتري بالقبض.

الثالث: مجهوليّة ذلك الشيء؛ لأنَّهُ غير معلوم بالمعاينة ولا موصوف بالصفة.

وقد تعارف الناس في الوقت الحاضر على العمل بهذا اللون من العقد، إذ لا يخلو عن العمل به زمان ولا مكان، لا سيّما في مجتمع اليوم، حيثُ الانفجار الهائل في التكنلوجيا والتصنيع في مختلف مجالات الحياة، إذ إنَّ هناك منظومات متخصّصة بالإنتاج يكفي للشخص أنْ يعطي ما يريده من مواصفات ليحصل على ذلك بأقل وقت وأيسر طريق، ممّا يوفر الايجابيات الكثيرة لتلك المنظومات من جهة، وللشخص من جهةٍ أخرى[3].

من هنا، فقد أصبح الاستصناع في العصر الحاضر من العقود التي يقرّها العُرف العقلائي، والعُرف العقلائي هو جزء من المنظومة التي يتشكّل منها المجتمع الإنساني؛ لذا، فقد أشار السيد الطباطبائي إلى ذلك بقوله: "إنَّ اللـه تكلم مع الناس في دعوتهم وإرشادهم بلسان أنفسهم وجرى في مخاطباته إيّاهم وبياناته لهم

خلافاً في معنى الاستصناع هل هو مواعدة أم بيع؟ فقال بعضهم: هو مواعدة، وقال بعضهم: هو بيع، ولكن للمشتري فيه خيار وهو الصحيح". وقال الدكتور صالح عوض: "وأمّا الذين قالوا: إنَّهُ ليس عقداً ولا بيعاً، فقالوا: إنَّهُ يدخل في عقد البيع؛ لأنَّهُ بيع معدوم حال العقد، ولا يدخل في عقد الإجارة؛ لأنَّهُ استئجار على تحصيل عملٍ في ملك الأجير، ولكنه تُرك للتعامل به من عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه عن غير نكير نظراً للحاجة إلى التعامل به"؛ الأشقر، محمد سليمان: بيع المرابحة، ص15؛ السرخسي، شمس الدين محمد بن أحمد: المبسوط، ج12، ص138؛ الزيعلي، أبو محمد فخر الدين: تبيّن الحقائق، ج4، ص123؛ الكاساني، أبو بكر بن مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج5، ص2 - 3؛ عوض، صالح: أثر العُرف في التشريع الإسلامي، ص395.

(1) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى: سننّ الترمذي، ج3، مصدر سابق، ص534.

(2) المصدر نفسه، ص536.

(3) الحسني، نذير: نظريّة العُرف بين الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص112.

مجرى العقول الاجتماعيَّة، وتمسّك بالأصول والقوانين الدائرة في عالم العبوديّة والمولويّة"[1].

والتعامل الإلهي كان على أساس القوانين العُرفيّة وما سار عليه العقلاء في المجتمع، فيكون الأصل في كلّ قانون عُرفي عقلائي سار عليه المجتمع، هو القبول إلاَّ ما ثبت الردع عنه، وبما أنَّ عقد الاستصناع من العقود التي سار عليها العقلاء وتعارفوها باتفاق الجميع؛ فهو إذاً حجّة على الطرفين بالنظر العُرفي المُعتبر من قِبل الشارع.

بناءً عليه، ذهب العلّامة محمد تقي الحكيم في كتابه "الأصول العامّة للفقه المقارن"، إلى القول بصحّة هذا العقد في زماننا الحاضر، وذلك بناءً على إمضاء المعصومعليهم السلام على السيرة العقلائيّة المستحكمة، إذ يقول: "ما يُستكشف منه حكم شرعي في ما لا نصّ فيه مثل عقد الاستصناع وعقد الفضولي، وإنَّما يُكتشف منه مثل هذا الحكم بعد إثبات كونه من الأعراف العامّة، التي تخطّى طابع الزمان والمكان لنستطيع أنْ نبلغ عصر المعصومين عليهم السلام، ونمضي بإقرارهم لها لتصبح سُنّة بالإقرار"[2].

سادساً: عقد التأمين:

إنَّ البحث عن دخول العقود المستحدثة تحت عنوان واحد من الصيغ المعروفة للعقود، وهو أوّل ما يتمّ العمل عليه، وذلك من جهة أنَّ الفقهاء تناولوا بالبحث العقود التي كانت متداولة في عصر الشارع، فبيّنوا حقيقتها، وفصّلوا البحث في أحكامها، وحيثُ إنَّ المعاملات المستحدثة تندرج تحتها فتكون مشروعةً لذلك، كان سعيهم لملاحظة اندراجها ضمن أحدها.

ومن الأمثلة على ما تقدّم، هو عقد التأمين؛ ففي هذا العقد يلتزم أحد الطرفين، وهو المؤمَّن بأنْ يؤدي إلى المؤمّن له لمصلحته مبلغاً من المال أو إيراداً مرتّباً، أو أي عوض مالي آخر في حالِ وقوع حادث أو تحقّق خطر مبيّن في العقد، وفي مقابل ذلك يؤدّي المؤمّن له إلى المؤمّن قسطاً أو أيّة دفعة ماليّة أخرى[3].

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ج1، مرجع سابق، ص96 - 97.

(2) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص422.

(3) الروحاني، محمد صادق: المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص67 - 68.

وبعبارةٍ أخرى، هو اتّفاق بين المؤمِّن (الشركة أو الدولة)، وبين المؤمَّن له (شخص أو أشخاص) على أنْ يدفع المؤمَّن له مبلغاً معيّناً شهرياً، أو سنوياً نُصّ عليه في الوثيقة (المسمّى بقسط التأمين) لقاء قيام المؤمِّن بتدارك الخسارة التي تحدث في المؤمَّن على تقدير حدوثها[1].

وقد ذهب بعض من الفقهاء كالسيد أبو القاسم الخوئي إلى أنَّ عقد التأمين هو بمنزلة الهِبة المعوّضة، إذ يقول: "فإنَّ المؤمَّن له يهب مبلغاً معيّناً من المال في كلّ قسطٍ إلى المؤمّن، ويشترط عليه ضمن العقد أنَّه على تقدير حدوث حادثة معيّنة نُصّ عليها في الاتفاقيّة أنْ يقوم بتدارك الخسارة الناجمة له"[2].

أمّا البعض الآخر من الفقهاء، فقد ذهبوا إلى اندراجها تحت الضمان المعاملي، بمعنى: "أنَّ الشركة قد أنشأتْ تعهّداً بتحمّل الخسارة وتداركها على تقدير وقوعها بشروط، فإذا قبل طالب التأمين ذلك تحقّق عقد الضمان بينهما"[3].

بناءً على ما تقدّم، يتبيّن لنا بأنَّ التأمين إمّا أنْ يدخل في أحد المعاملات الشرعيَّة المعهودة، مثل: الضمان، أو الهِبة بأنواعها، أو الصلح.... أو نحو ذلك؛ أو أنْ يدخل ضمن معاملة مستقلّة بشرائطٍ خاصّة. فعلى الاحتمال الأوّل فإنَّه يسهل الأمر ويُحكم بالصحّة مع توافر شروط المعاملة المذكورة، وأمّا إذا كان يدخل ضمن معاملة مستقلّة جديدة، فينبغي بحث أنَّ الشارع في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ)[4]هل أمضى الشارع كلّ معاملة عقلائيّة، حتى وإنْ لم تكن في زمان الشارع؟

وقد تقدّم – في ما سبق- بحث شروط هذه السيرة في هذا البحث؛ وعليه، يمكن القول: بأنَّ التأمين هو من العقود المتعارفة في زماننا هذا، كما أنَّه بحسب البحث من ناحية أركانه وشروطه يطابق الشروط الرصينة للسيرة العقلائيّة التي أمضاها الشارع، لذا، فهو من العقود الصحيحة التي المستحدثة في الوقت الحاضر.

---

(1) الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص146.

(2) الخوئي، أبو القاسم: منهاج الصالحين، ج2، مرجع سابق، 421.

(3) الفياضّ، محمد إسحاق: أحكام البنوك، ص55.

(4) سورة المائدة: الآية 1.

المطلب الثاني: فقه المسائل الاجتماعيَّة والطبيّة

إنَّ من مقتضيات كون الإسلام ديناً خاتماً، هو ثبات قوانينه وتشريعاته، ولو كانتْ الحياة الاجتماعيَّة على وتيرةٍ واحدة لصح أنْ يديرها تشريع خالد ودائم؛ وأمّا إذا كانتْ متغيّرة تسودها التحولات والتغييرات الطارئة، فكيف يمكن للقانون الثابت معالجة متطلبات المجتمع المتغيّر؟

إنَّ من لوازم التغيّر والتطوّر تغيير ما تسوده من قوانين وتشريعات، وعليه، لا بدّ من وجود جنبة تشريعيّة ثابتة للثوابت، وللجانب المتغيّر تشريعاً متغيّراً[1].

كما أنَّ من أبرز دواعي التجديد في التشريع الإسلامي، هو التطوّر السريع والشامل لجميع جوانب الحياة، وظهور التيارات التي تنسب نفسها إلى الإسلام، وتعالج قضايا الفكر الإسلامي – بصورةٍ عامّة- والتطوّر بالإفراط، فضلاً عن التفاعل والاحتكاك الثقافي بالحضارات الأُخرى، والتي لا يمكن لواقع المسلمين أنْ يكون بمنأى عنها، وبخلاف ذلك، فإنَّ عجلة التطوّر المرعبة، وقسوة الاحتكاك، ستجعلان التشريع والفكر الإسلامي بصورةٍ عامّة في أزمةٍ حقيقيّة، وستتجاوزان الوجود الإسلامي بكلِّ تفصيلاته، وسوف تحجرانه في زاوية العجز والعُزلة، وهو أمر يتقاطع مع قوّة الشريعة ومرونتها[2].

وعليه، فلا منافاة بين كون الشريعة خالدة بكبرياتها وإنَّ فيها متغيّرات تختلف في الانضواء تحت هذه الكبرى أو تلك؛ وهي أيضاً متماشية مع حاجات كلّ زمان، ولا تكون خارجة عمّا أصَّله الشارع المقدّس هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإنَّ مرونة الشريعة في قابليتها على استيعاب الجزئيات بعد العلم بأنَّ فيها أحكاماً ثانويّة، ووظائف عمليّة، ورخص، ومواطن أخرى، والتي تكون قادرة معها على احتواء جميع مفردات الصغريات وضمّها إلى الكبرى المناسبة لها.

إنَّ العلاقات الاجتماعيَّة، والثقافات، ونمط الروابط، كلّها متغيّرة، وتستبطن عنصر الصيرورة والتحوّل في حركة التكامل البشري، وذلك يستدعي نظاماً منسجماً

(1) السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مرجع سابق، ص1.

(2) يُنظر: المؤمن، علي: الثابت والمتغيّر في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص383.

مع تغيّرات الزمان والمكان، فلا يُعقل أنْ يكون نظام المجتمع البدائي ذو ثقافة البداوة صالحاً لمجتمع مبتنٍ على أُسسٍ فلسفيّة، ومبانٍ ثقافيّة متباينة مع مجتمع البداوة، مع التشريعات الإسلاميَّة في مجال المعاملات، والحدود، والقضاء، والحكومة مثلاً.

وعليه، فنحن في هذا المطلب سوف نتناول أبرز المسائل الاجتماعيَّة، وكذلك المسائل الطبيّة التي لها صلة بالجانب الاجتماعي، من قبيل: تحديد نفقة الزوجة ومهرها، وتحديد متاع المرأة المطلّقة أو التي يتوفّى عنها زوجها. ومسائل أخرى تتعلَّق بتنظيم الأسرة، كمسائل تحديد النسل. والاستنساخ البشري، والتشريح... إلى غيرها من المسائل المُستحدثة الأُخرى التي لنظريّة الزمان والمكان دخلاً فيها؛ وبالتالي، تغيير الحكم وفقاً لذلك، والتي سوف نسلط عليها الضوء في هذا المطلب إنْ شاء الـلـه:

أوّلاً: تحديد مهر الزوجة ونفقتها ومتاع البيت:

1 - تحديد المهر:

طرح الشهيد الأوَّل في كتابه "القواعد والفوائد" بحثاً بعنوان: "تغيّر الأحكام بتغير الأعراف والعادات"، إذ تحدّث فيه عن نفقة الزوجة واختلافها في الأزمنة والأمكنة المختلفة بسبب اختلاف عادات الناس وأعرافهم[1].

ولو تفحّصنا ذلك بشكلٍ دقيق، نجد أنَّ سبب ذلك هو أنَّ الإسلام لم يحدّد النفقة بمقدارٍ ثابت دائماً؛ بلّ ترك ذلك مرناً يتّبع الحاجة في الأزمان والظروف المختلفة، وما يُذكر ربَّما من تعيين القدرة في بعض من الروايات؛ لا بدّ أنْ يكون ذلك التقدير مناسباً مع الحاجات في زمان صدور الرواية، ومعنى ذلك أنَّهُ ليس تحديداً كليّاً وحكماً أبديّاً.

ومن جملة تلك الأمور، هو اختلاف الزوجين في قدر المهر بعد الدخول، إذ إنَّ الروايات تتضمّن تقديم قول الزوج على اعتبار أنَّ قوله يوافق الأصل، ومن المعروف في باب الدعاوى أنَّ هناك ضابطة لتشخيص المدّعي من المنِكر، وهو أنَّ المنِكر هو من يوافق قوله الأصل أو الظاهر، كما أنَّ المدّعي بخلاف ذلك، وهذه

---

(1) العاملي، محمد بن مكي: القواعد والفوائد، مصدر سابق، ج1، ص151 - 152.

الضابطة إذا طُبّقتْ في هذا المقام، فإنَّ الأصل سيكون بجانب الزوج، ولذلك فهو منِكر على اعتبار أنَّ الأصل هو دفع الزوج المهر وأنَّ الدخول بالزوجة إنَّما حصل بعد دفع المهر.

لذا، فقد ورد في الرواية أنَّهُ في حالِ اختلاف الزوجين في مقدار المهر بعد الدخول، فإنَّ القول قول الزوج، وبناءً عليه، قد تنجم عن ذلك تساؤلات عدّة، وهي: هل هذا الحكم الوارد في الرواية حكم كلّي صادق في جميع الموارد؟ أم أنَّ هذا من باب تطبيق الحكم الكلّي على بعض من مصاديقه العُرفيّة؟ كما أنَّ الفقهاء ذكروا أنَّهُ عند النزاع، فإنَّ من يلزمه البيّنة هو المدّعي ومن يجب عليه اليمين هو المنِكر، ولكن كيف يمكن تشخيص المدّعي من المنِكر في الدعاوى؟

وللإجابة عن ذلك، نقول: ذُكرت طرقاً لتشخيص المدّعي من المنِكر حتى يلزم المدّعي بالبيّنة والمنِكر اليمين، وهو أنَّ "المدّعي هو الذي يُترك لو ترك الخصومة، وهو المُعبّر عنه بأنَّهُ الذي يُخلّى وسكوته. وقِيل: هو يخالف قوله الأصل أو الظاهر، والمنِكر مقابله في الجميع"[1].

وفي هذا المقام، إذا حصل الاختلاف بعد الدخول فادّعتْ المرأة عدم دفع الزوج للمهر وأدّعى الزوج دفعها؛ ففي زمان الرواية، حيثُ إنَّ العادة أنَّ الزوج يدفع المهر قبل الدخول تكون دعواه دفع المهر موافقة للأصل، وكذا الظاهر فهو إذاً منِكر، ويكون القول قوله، ومعنى ذلك أنَّ البيّنة تكون على الزوجة؛ لدعواها عدم دفع الزوج للمهر، وهذه الدعوى مخالفة للظاهر في عُرف ذلك الزمان من سبق دفع المهر على الدخول[2].

وبناءً على كون المدّعي هو من يخالف قوله الأصل أو الظاهر، إذ تُعتبر المرأة مدّعية والرجل منكراً، فتكون البيّنة على المرأة واليمين على الرجل، وبناءً على ذلك، يتبيّن جواب التساؤل الذي طُرح في ما سبق من الكلام، وأنَّ ما ذكرته الرواية من أنَّ القول قول الرجل، وأنَّ المرأة عليها البيّنة، هو من باب تطبيق الحكم الكلّي على

---

(1) العاملي، زين الدين بن علي: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، ج3، مصدر سابق، ص76.

(2) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص314.

مصاديقه، وليس هو الحكم الكلّي في جميع الأحوال؛ إذ قد يكون في زمانٍ معيّن المدّعي في هذه المسألة هو المرأة وعليها البيّنة، كما هو الحال في زمان الرواية؛ لأنَّ العُرف هو تقديم المهر على الدخول فقولها مخالف لظاهر العُرف، وقد يختلف ذلك إذا تغيّر العُرف في زمانٍ آخر وصار دفع المهر للزوجة متأخّراً عن الدخول، فلا يصدق على المرأة أنَّها مدّعيّة، فلا يجب عليها البيّنة؛ بلّ البيّنة تجب على الرجل؛ لعدم اعتضاد قوله بالظاهر، وتأييد الظاهر لقول المرأة.

أمّا القضيّة المذكورة، وهي: (البيّنة على المدّعي، واليمن على المنِكر)، فهي صادقة على كلّ حالٍ ما دامتْ مطابقة للضوابط المذكورة، وثابتة لا تتغيّر، وعليه فإنَّ الحكم الشرعي لا يتغيّر بشكلٍ مباشر؛ بلّ يتغيّر طِبقاً لتغيّر الموضوع الناشئ من تغيّر العُرف، فيخلّي الحكم الشرعي مكانه لحكم شرعي جديد، بمعنى أنَّ الموضوع الجديد يستدعي حكماً شرعيّاً جديداً، فإنَّ بقاء الحكم الشرعي ببقاء موضوعه، وهذا لا يعني أنَّ الحكم الشرعي: (البيّنة على المدّعي، واليمن على المنِكر) قد تغيّر أيضاً[1].

2 - نفقة الزوجة:

إنَّ العُرف لا يستطيع أن يُوجب أي تغيير بالحكم الشرعي؛ ولكن بواسطته يمكن إيجاد تغيير في موضوع الحكم الشرعي؛ إذ إنَّ الحكم الشرعي الذي يتضمّن وجوب الإنفاق على الزوجة، وكون النفقة ينبغي أنْ تتناسب مع الحاجات المُتعارفة للزوجة، هو حكم شرعي ثابت منذُ صدوره إلى الآن؛ فالآن أيضاً يلزم إعطاء الزوجة النفقة بمقدار سدّ احتياجاتها العُرفيّة، كما كان في الزمان السابق؛ إلاَّ أنَّ هذه الحاجات متغيّرة من زمانٍ إلى آخر، إذ في زمانٍ تكون النفقة بقدرٍ وشكلٍ معيّن وفي زمانٍ آخر بشكلٍ يختلف عنه بحسب اقتضاء الزمان، وكذلك بالنسبة للمكان، فإنَّ النفقة لا تتّخذ قدراً وطابعاً واحداً في جميع البلدان وإنَّ اتّحد الزمان، إذ إنَّ القيَم السوقيّة والحاجات تختلف فيها، كما أنَّ شأن الإنسان قد يؤثّر في طبيعة انفاقه؛ لذا، لا يصحّ القول بأنَّ نفقة المرأة إذا كانتْ في بلاد الحجاز بمقدار كذا دينار ففي غيرها من الأمصار تكون كذلك؛ وذلك لاختلاف الحياة وطبيعة الإنفاق وغيرها من

---

(1) الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص315.

المؤثّرات الأُخرى؛ لأنَّ المهم هو أنْ تكون النفقة كافية لسدّ حاجات المرأة المتعارفة في الزمان والمكان الخاصّ.

وعليه، فإنَّ الحكم المذكور، وهو وجوب الانفاق على المرأة بما يسدّ حاجاتها العُرفيّة يتمثّل بأشكالٍ مختلفة طِبقاً للزمان والمكان، وهذا لا يعني تغيّر الحكم الشرعي، بلّ الحكم الشرعي في الواقع ثابت، ولكنّ المتغيّر هو العُرف الذي يؤثّر في تغيير موضوع الحكم الشرعي، فوجوب انفاق كذا وكذا لباس وطعام في الزمان الفلاني أو المكان الفلاني، هذا كلّه لا يعني تغيّر الحكم الشرعي؛ لأنَّ الحكم الشرعي لم يتّحدد بشيءٍ مغاير لذلك، بلّ يكون الانفاق المختلف في الأزمنة والأمكنة المختلفة عبارة عن مصاديق لذلك الحكم الكلّي بوجوب سدّ كفاية المرأة في النفقة المتعارفة، فهو يتحقّق بأشكالٍ مختلفة من الطعام واللباس والمسكن، وهذه الأمور تختلف باختلاف الزمان والكان[1].

3 - تحديد حكم متاع الزوجة المطلقة، أو المتوفّى عنها زوجها:

من المسائل الأُخرى التي تتعلّق بما ذُكر من تحديد المهر، والنفقة، هي مسألة متاع البيت؛ وذلك عند الاختلاف بين الزوجين في ملكيّته، إذ ذكر الشيخ الطوسي في مسألة المطلّقة، أو التي يتوفّى عنها زوجها، فيختلف أهل الزوج وأهلها في متاع البيت، لذا، جاء في الرواية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في قضاء ابن أبي ليلى في هذه المسألة بأربعة وجوه، إذ أيّد الإمام الصادق عليه السلام الوجه الذي يقضي بأنَّ المتاع للمرأة، ثمَّ وجّه ذلك بأنَّ الجميع يعلم "إنَّ المرأة تُزفّ إلى بيت زوجها بمتاع"[2]. وقصد به ما تعارف عليه في عُرف الناس آنذاك.

---

(1) الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص316.

(2) والرواية هي: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح، عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام؛ قال: "كيف قضى ابن أبي ليلى؟"، قال: قلتُ: قد قضى في مسألةٍ واحدة بأربعة وجوه: في التي يتوفّى عنها زوجها فيختلف أهله وأهلها في متاع البيت، فقضى فيه إبراهيم النخعي ما كان في متاع لا يكون للرجل للمرأة، ومتاع الرجل الذي لا يكون للمرأة للرجل، وما للرجل والمرأة قسّمه بينهما نصفين. ثمَّ ترك هذا القول فقال: المرأة بمنزلة الضيف في منزل الرجل، لو أنَّ رجلاً أضاف فادّعى متاع بيته كلّفه البيّنة، وكذلك المرأة تُكلّف البيّنة، وإلاَّ فالمتاع للرجل، ورجع إلى قولٍ آخر فقال: إنَّ القضاء أنَّ المتاع للمرأة إلاَّ أنْ يقيم الرجل البيّنة على ما أحدث في بيته ثمَّ ترك هذا القول ورجع إلى قول إبراهيم النخعي الأوّل. فقال الإمام عليه السلام: "القضاء الأخير وإنْ كان قد رجع عنه: المتاع متاع المرأة، إلاَّ أنْ يقيم البيّنة، قد علم من بين لا بتيها يعني بين جبلي منى أنَّ المرأة تُزفّ إلى بيت زوجها بمتاعٍ ونحن يومئذٍ بمنى"؛ الطوسي، محمد بن الحسن: الاستبصار، ج3، مصدر سابق، ص44 - 45.

وفي روايةٍ أخرى: "لو سألتَ من بينهما يعني الجبلين ونحن يومئذٍ بمكّة لأخبروكَ أنَّ الجهاز والمتاع يُهدى علانيّةً من بيت المرأة إلى بيت الرجل، فهي التي جاءتْ به وهو المدّعي، فإنَّ زعم أنَّهُ أحدث فيه شيئاً فليأتِ عليه البيّنة"[1].

وقد علّق العلّامة الحلّي في كتابه: "مختلف الشيعة"، بعد إيراد الروايات التي ذكرها الشيخ الطوسي في "الاستبصار"، إذ قال: "واعلم، أنَّ ما رواه الشيخ من الأحاديث يعطي ما فصّلناه نحن أوّلاً، ويدلُّ عليه حكمه: فإنَّ العادة قاضية بأنَّ المرأة تأتي بالجهاز من بيتها فحُكم لها به، وأنَّ العادة قاضية بأنَّ ما يصلح للرجال للرجال خاصّة، فإنَّه يكون من مقتنياته دون مقتنيات المرأة، وكذا ما يصلح للمرأة خاصّة يكون من مقتنياتها دون مقتنيات الرجل، والمشترك أنْ يكون للمرأة قضاء لحقّ العادة السابقة، ولو فُرض خلاف هذه العادة في وقتٍ من الأوقات، أو صقعٍ من الأصقاع لحُكم لها"[2]؛ وعليه، يتبيّن من كلام العلاّمة الحلّي أمران؛ وهما:

الأوّل: إنَّ العلّامة الحلّي يرى أنَّ الزمان والمكان لهما أثر كبير في الأحكام الشرعيَّة، وتتغيّر الفتوى طِبقاً لذلك؛ وبناءً عليه، فقد وجّه كلام الإمام وحكمه بأنَّ متاع المرأة ناظر إلى عُرف أهل مكّة ومنى في ذلك الزمان، وعليه، فإنَّه خاضع لظروفه وشرائط زمانه ومكانه.

الثاني: إنَّ العُرف ليس ثابتاً؛ بلّ هو متغيّر من مكانٍ إلى آخر، وكذلك الزمان، وبتبع تغيّر العُرف الخاضع للزمان والمكان يتغيّر الحكم الشرعي، فالعلاقة بين العُرف - كما بيّنا ذلك في فصلٍ سابق- والزمان علاقة وثيقة، وهذا يعني في حقيقة الأمر أنَّ العُرف تابع في تأثيره في الحكم الشرعي لمقولة الزمان والمكان، وكأنَّهُ حَكَمَ من أوّل الأمر بأنَّ المتاع يكون للرجل أيضاً في الأعراف التي تختلف عن عُرف زمان ومكان الحكم.

---

(1) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، ج7، مصدر سابق، ص131.

(2) الحلّي: الحسن بن يوسف بن المطهّر: مختلف الشيعة، ج8، ص392 - 393.

بناءً على كلّ ما تقدّم، نجد أنَّ العُرف يتغيّر تبعاً لتغيّر الزمان والمكان، وهما غير العُرف، وليس المِلاك هو الزمان والمكان؛ بلّ التغييرات في ظرف الزمان التي أحدها هو العُرف، فالعُرف قد تغيّر بتغيّر الزمان، وكذلك الموضوع ويتغيّر المِلاك والمصلحة.

لذا، فإنَّ العُرف يعني السيرة العقلائيّة، أو ما كانتْ السيرة العقلائيّة منعقدة عليه، ولا يختصّ بمكانٍ دون آخر، فكلُّ منطقةٍ لها عُرفها الخاصّ الذي تتعامل به، بلّ حين يقول الشارع مثلاً: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ)[1]، فإنَّ الذي يشخّص الموضوع – كما عرِفنا ذلك في المطلب الأوَّل من هذا المبحث- وشروطه هو العُرف، والعُرف حيثُ يرتبط بالمجتمعات المختلفة في الأزمنة المختلفة والأمكنة المختلفة؛ لذا، فإنَّه سوف يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالزمان والمكان، لأنَّ العُرف من أهمّ عوامل التغيير في الموضوعات والتكاليف بتبع ذلك، ولكن ينبغي التأكيد على أنَّ المقصود بالعُرف هو عُرف زمان النبي صلى الله عليه وسلم، وعُرف الأزمان المتأخرة إذا لم يكن مختلفاً اختلافاً مبنيّاً على الهوى مع عُرف زمن التشريع فهو قابلٌ للاتباع[2].

كما نستنتج ممّا تقدّم، إنَّ للزمان والمكان تأثيراً في الأحكام الثابتة، وهو التأثير في موضوع الحكم الثابت، بمعنى أنَّ الحكم الثابت إذا تغيّر في هذا الفرض فإنَّ التغيير يحصل بسبب التغيير في الموضوع. كما أنَّ للزمان والمكان تأثيراً في الأحكام المتغيّرة، إذ إنَّ التغيّر في الأحكام المتغيّرة يحصل في نفس الحكم.

ثانياً: مسألة زينة المرأة:

ومن الموضوعات التي يختلف حكمها باختلاف الأزمنة والأمكنة، هو الزينة بالنسبة للمرأة؛ لأنَّ ذلك يتفاوت حسب الأعراف، والعادات، وتقاليد المجتمعات؛ وبناءً على ذلك، يترتّب ما ينبغي على المرأة في الحداد على الزوج المتوفّى ممّا يُعدّ زينة.

لذا، فقد أشار إلى هذا المعنى بعض من الفقهاء، إذ أوجبوا على المرأة أنْ تترك في

---

(1) سورة المائدة: الآية 1.

(2) مجموعة باحثين: رسالة التقريب، إصدار: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميَّة، إعداد: جلال الدين ميرئاقي، العدد: 36، ص165.

زمان العدّة "كلّ ما يُعدّ زينة للمرأة بحسب العُرف الاجتماعي الذي تعيشه، ومن المعلوم اختلافه بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة والتقاليد، وأمّا ما لا يُعدّ زينة لها، مثل: تنظيف البدن، واللباس، وتقليم الأظافر، والاستحمام، وتمشيط الشعر، والافتراش بالفراش الفاخر، والسُكنى في المساكن المزيّنة، وتزيين أولادها، فلا بأس به"[1].

فقد يكون لبس من الألبسة المعيّنة في زمانٍ ما يُعدّ من لباس الزينة؛ ولكنه في زمانٍ آخر، أو قد يكون في مكانٍ آخر ممّا لا يكون زينة؛ كما هو الحال في الألبسة التي تُلبس لغرض الحداد، فهي تختلف باختلاف الأزمنة، والأمكنة، وعادات، وأعراف، وتقاليد، المجتمعات المختلفة.

ومن الأمثلة على ذلك: فإنَّ اللون الأبيض في غالبيّة المجتمعات الإنسانيّة يُعد من اللباس الذي يدل على مظاهر الزينة؛ غير أنَّ هذا اللباس الأبيض ذاته في شبه القارة الهنديّة، وشعوب شرق آسيا كالصين مثلاً يُعدّ من مظاهر الحِداد.... وهكذا.

وبناءً عليه، فإنَّ موضوع الزينة بالنسبة إلى المرأة، هو من المسائل الخاضعة في حكمها إلى تغيّر الزمان والمكان، ويستتبعه تغيّر في الحكم الشرعي الذي يتناسب مع مقتضيات زمان ومكان الموضوع، وكلَّ ما يُستجد من تغيّرات في الحياة الاجتماعيَّة.

ثالثاً: مسألة حقّ الطريق:

إنَّ الأصل في الانتفاع بالطريق هو الاستطراق، أمّا الانتفاعات الأُخرى، كبناء الساباط[2] والروشن[3]، فيجوز ذلك إذا لم يزاحم الانتفاع المذكور بالطريق وهو الاستطراق، ويتبع في ذلك السيرة والعادة المتّبعة في كلّ زمانٍ ومكان، إذ إنَّها "تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة، ففي سابق الزمان كان المتعارف الاستفادة من الطرق بجميع أنحائها حتى ببناء الساباط والرواشن، فلو كان طرفا الطريق العامّ ملكاً لواحدٍ، فله الحقّ أنْ يبني على الطريق ما يريد ممّا لا يزاحم المارّة، بلّ قد تكون

---

(1) السيستاني، علي: منهاج الصالحين، ج3، مرجع سابق، ص176 - 177.

(2) الساباط، وهو السقيفة التي تُقام بين حائطين، وجمعه: سوابيط، وساباطات.

(3) الروشن، معناها الشرفة المطلّة على الطريق، وجمعها: رواشن.

فيه مصلحة للعابرين؛ أمّا الآن، فهو أمرٌ منكر في كثير من البلاد، ولا يقبلهُ العُرف والعادة، ويُعدّ من المزاحمة"[1].

لذا، فإنَّ المناط في ما ذُكر هو التعدّي، فإذا لم يحصل تعدٍّ سواءً على ذات الطريق أو فضائهِ فهو أمرٌ مقبول حتى في زماننا هذا، وأمّا إذا حصل التجاوز، كما لو بلغتْ الرواشن إلى الجدار المقابل أو مثلُ ذلك، فهذا أيضاً غير متعارف في هذه الأزمنة، إذ يُعدّ من الأمور التي يحصل فيها مزاحمة في أغلب الأحيان.

وبناءً على ذلك، فإنَّ حكم استحداث الرواشن والساباطات ونحوها في الطريق يتبع عادات وتقاليد أهل كلّ زمان، وهي متغيّرة بحسب تغيّر العادات؛ لذا، فإنَّ الحكم الشرعي في هذه الأمور يتغيّر بحسب تغيّر أعراف كلّ زمان، إذا إنّها قد تكون متعارفة في زمانٍ أو مكانٍ ما، ممّا يُعدّ مزاحمة، وقد تكون في زمانٍ أو مكانٍ ما ممّا تعارف عليه الناس فلا تكون كذلك.

رابعاً: مسألة أداء الأمانات وحِفظ الودائع:

تُعدُّ مسألة أداء الأمانات وحِفظها من مكارم الخُلق التي حثّتْ عليها جميع الشرائع، والشريعة الإسلاميَّة على وجه الخصوص، إذ أوجبتْ على من أُودِعَتْ لديه وديعة أنْ لا يفرّط في حِفظها بحيثُ لا يُعد مهملاً ومضيّعاً أو متعدّياً.

كما أنَّ محلّ الحِفظ يختلف بحسب نوع الوديعة، فالكتاب مثلاً يُحفظ في المكتبة أو الرف، والثوب يُحفظ في الصندوق المخصّص للأثواب، لأنَّهُ حرز لمثله، وتُحفظ الدابة في الاصطبل، وتُحفظ الشاة في المرعى أو المراح[2].

ولو كانتْ الأمور المذكورة تُحفظ بغيرِ ذلك، لوجب أنْ تُحفظ به؛ لأنَّ المهمّ هو المحافظة على الوديعة، وليس لذلك حدٌّ مخصوص، أو توقيفٍ من الشارع، بلّ أنَّ المناط هو العادة والعُرف الذي يختلف فيه الحرز الذي يُحفظ فيه المال[3]، لذا،

(1) الشيرازي، ناصر مكارم: بحوث فقهيّة هامّة، ج2، ص152.

(2) المراح: هو المكان الذي يحفظ فيه الغنم والمعاز.

(3) يُنظر: الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص291.

فإنَّ "الظاهر اختلافه باختلاف الأزمنة والأمكنة، كاستيداع الدابّة في البادية عند أهلها ونحو ذلك، كما أنَّ من المعلوم إرادة الحِفظ لها في الأماكن المخصوصة إذا فُرض كونها حرزاً لها في العادة، فلا يكفي الصندوق المشترك بينه وبين غيره من دون قفل ونحوه، بلّ هو أيضاً لا يكفي إذا كان في بيتٍ كذلك، مع فرض عدم كونه حرزاً في نفسه لمِثلها"[1].

خامساً: مسائل تحديد النسل:

من المباحث المرتبطة بهذا المجال هو التعقيم المؤقّت أو الدائم، واستعمال موانع الحمل مثل ما يُسمّى في وقتنا الحاضر بـ(اللولب)، وهي أداة تُوضع في الفرج، أو استخدام الأقراص المانعة للحمل، أو بعض من العقاقير الطبيّة الأُخرى[2].

---

(1) النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج27، مرجع سابق، ص108.

(2) إنَّ موضوع تحديد النّسل، تنظيم الأسرة، على الرغم من عمقه التاريخي الممتدّ لبضع آلاف من السنين، من عهد اليونان القديمة وحتى عصر عرب الجاهليّة، إلى عصر العلم والتقنيّ، والصناعة، لا يزال مثيراً للجدل اجتماعيّاً، ومحلاً للبحث في المحافل العلميّة والاجتماعيَّة المعاصرة، إذ مع وجود عشرات الكتب المطبوعة ومئات المقالات، وعقد عشرات المؤتمرات والندوات فيه، لا تزال كثير من جوانبه مجهولةً إلى يومنا هذا، كما أنَّ الموافقين والمخالفين كلّ منهم قد اتّخذ موقفاً من الآخر مصرّاً على إبطال رأي الطرف المقابل. والجدير بالذكر هنا؛ إنَّ أرسطو قد نبّه في كتابه "السياسات" على أنَّهُ لا شكّ في لزوم وضع قانون للمنع عن انجاب الأطفال ذوي إعاقة، وينبغي اقرار نظاماً اجتماعيّاً يؤدي إلى الحؤول من دون التزايد السكاني المفرط، والسبيل الأنجع هو ذلك الذي يضع لكلِّ أسرةٍ حدّاً معيّناً. كما أنَّ عرب الجاهليّة أيضاً كانوا – لفقرهم وضيق ذات يدهم- يقتلون أولادهم، فتصدّى القرآن الكريم بشدّة لهذه الظاهرة ونهى عنها، يقول تعالى: (وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ) / (سورة الإسراء: الآية 31)، وقوله تعالى: (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُواْ أَوْلاَدَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) / (سورة الأنعام: الآية 140). وفي العصر الحديث، تعود فكرة الحدّ السكاني إلى نظريّة القِسّ الانجليزي (مالتوس Malthus)، فقد قرأ الموضوع من زاوية العلاقة ما بين السكّان والغذاء في معالجةٍ جديدة، مثيراً إيّاها من بُعد اجتماعي، إذ ألّف عام 1798م، كتاباً أسماه "رسالة في الأصل السكّاني"، وفي ذلك الكتاب رسم مستقّبل البشريّة بنظرةٍ تشاؤميّة، وقال: "ينبغي الحدّ من النموّ السكّاني، وإلاّ فإنَّ الجوع والانفجار السكّاني سوف يهدّدان العالم". وقد سرتْ هذه النظريَّة بسرعة في العالم بشكلٍ متزامنٍ تقريباً، ففي بريطانيا طُرح موضوع تنظيم الأسرة وتحديد النسل، كما أُثير في أمريكا الشماليّة أيضاً، وفي عام 1878م، افتُتح أوّل مستوصف لتنظيم الأسرة في أمستردام. وكذلك عُقد عام 1900م، أوّل مؤتمر دولي (للمالتوسيّين Almaltosean) الجدد، وفي عام 1901م تولتْ سيدة تُدعى (مارغرت سانجر Margaret Sanger) قيادة هذه النهضة، وعام

من هنا، قد تُطرح تساؤلات، ومفاد هذه التساؤلات هو: هل الإكثار من الأولاد راجحٌ في الشريعة الإسلاميَّة؟ وما هو موقف التشريع الإسلامي من ذلك؟ وهل لعامليّ الزمان والمكان تأثيرٌ على الحكم الشرعي لهذه المسألة، لا سيّما مع وجود بعض من الآراء الفقهيّة التي ترى بأنَّه تضييع للنطفة لأنَّها تنعقد وتموت قبل

1916م وتطويراً للعمل، افتتحتْ مستوصفاً وكتبتْ في هذا الشأن كتباً متعدّدة، كما أسستْ مجلّةً وقامتْ بالترويج لهذه النظريَّة. كما شرعتْ فرنسا منذُ عام 1850م بحركةٍ إعلاميّة على هذا الصعيد، واستمرّتْ حتى الحرب العالميّة الأولى، وبعد الحرب أعلنتْ الحكومة – طِبقاً لقانون 1920م- أنَّ الاتحادات التي تنشط في هذا الاتجاه غير قانونيّة، حاظرةً بيع وشراء وسائل منع الحمل. وفي ألمانيا، وقبل اعتلاء (أدولف ألويس هتلر Adolf Hitler) مقعد الزعامة، لم يمنع أيّ قانون لتنظيم الأسرة، ولكن حينما ظهرتْ السياسة السكّانيّة الرسميّة لألمانيا النازيّة لم يتفوّه أحدٌ بهذا الموضوع اطلاقاً. وفي إيطاليا، حظر قانون 1926م أيّاً من الأنشطة المتعلّقة بتحديد النسل، ومنذُ ذلك التاريخ إلى الآن أدانت السياسة الرسميّة لذلك البلد الكاثوليكي هذه الأنشطة على الدوام. إنَّ عقيدة تنظيم الأسرة وجدتْ طريقها إلى قارّة آسيا مع بداية القرن العشرين، وتعرّفتْ الطبقات المرفّهة في المجتمع الهندي في عهد الاستعمار الانجليزي على أساليب تنظيم الأسرة؛ بلّ أُسس اتحاد حمل اسم "اتحاد تنظيم الأسرة الهندي". وشرعتْ الثورة في اليابان منذُ عام 1922م، لكنّ الحكومة وإنَّ لم تمانع من التحقيقات العلميّة على هذا الصعيد، إلاَّ أنَّها لم تكن تسمح للإعلام بأنَّ يلعب دوره، ومع ظهور السياسة التوسعيّة في اليابان عام 1935م حُظر بشدّة هذا النوع من الأنشطة المنتجة للانخفاض السكاني، ومع التزايد السكّاني وانخفاض الوفيّات، سرتْ تنظيم الأسرة أيضاً إلى العالم الإسلامي والبلاد الإسلاميَّة، فنهضتْ فئةٌ لتأييد تنظيم الأسرة واعتبرتهُ ضرورةً اجتماعيَّة، مصنّفة في هذا المجال الكتب وناشرةً المقالات. ولعلّ من أوائل الذين كتبوا موضوعات في هذا الشأن ودرسوا الموضوع من الزاوية الفقهيّة والدينيّة هم علماء مصر، وبالخصوص علماء الأزهر، أمثال الشيخ أحمد إبراهيم، وذلك في الأعوام من 1936م وحتى 1953م. في المقابل، اعتبرتْ فئةٌ أخرى هذه الحركة من التبعات المشؤومة للاستعمار، فرفضتها وكتبتْ في ردّها على الفئة الأولى الكتب والمقالات، كما رفضتْ ضرورة أو جواز تحديد النسل. وفي إيران، ظهر برنامج تحديد النسل وتنظيم الأسرة بدايةً في عام 1959م، عبر مؤسسة غير حكوميّة تسمّى "اتحاد الإرشاد الصحّي للأسرة"، المُؤلّف من جميع المتطوّعين والراغبين، وأوّل فرع له في حقل التوليد شرع في العمل كانتْ "جمعيّة حماية الأمّهات والأطفال"، إذ نشط هذا الاتّحاد في مدينة طهران، وكان خدمة مريديه بعض من الوسائل البدائيّة والقديمة نسبيّاً للمنع من الحمل مع رعاية ضوابط، كإنجاب أربع أولاد كحدٍّ أدنى، وتقديم إذن كتابي من الزوج؛ ولم تكن للدولة سياسة خاصّة في هذا المجال؛ يُراجع: طاليس، أرسطو: السياسات، ص224 - 227؛ طاهري، حبيب الله: تحديد النسل في الشريعة الإسلاميَّة (قراءة فقهيّة وحقوقيّة)، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد: الأوّل، إصدار: مركز الدراسات الفقهيّة المعاصرة، ص219 - 224؛ على الموقع الإلكتروني: www.nosos.net، تاريخ الزيارة: 2014/4/16.

الوصول إلى الرحم بسبب الموانع، هذا من جهة؛ واستخدام بعض من الأدوات لتحديد النسل قد تستلزم النظر إلى الفرج من الأجنبي أو الأجنبيّة أو اللمسّ – كما هو الحال في عمليّة وضع اللولب- من جهةٍ أخرى؟ وإذا كان الأمر بالإيجاب فما هي مديات هذا التأثير على مسألة تحديد النسل؟

اختلف الفقهاء في مسألة أرجحيّة الاكثار من الأولاد، فمنهم من يذهب إلى الارجحيّة، وقد استدلّوا على ذلك بالآيات والروايات الواردة، منها: قوله تعالى: (وَأَمْدَدْنَاكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا)[1]، (وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ {132/26} أَمَدَّكُم بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ)[2].

ومن الروايات، ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أكثِروا الولدَ أكاثر بكُم الأمم غداً"[3]. كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم أيضاً قوله: "تزوّجوا فإنِّي مكاثر بكم الأمم غداً في القيامة حتّى أنَّ السقط ليجيء على باب الجنّة فيُقال له: أدخل الجنّة، فيقول: لا حتّى يدخل أبوايّ الجنّة قبلي"[4]. وعنه صلى الله عليه وسلم: "دعوا الحسناء العاقر، وتزوّجوا السوداء الولود، فإنِّي أكاثر بكم الأمم...."[5].

بناءً على ما تقدّم، فقد اعتقد بعض من المسلمين أنَّ إكثار الذريّة من القيَم الإسلاميَّة السامية والمطلوبة، وعليه، فلا ينبغي الخوف من قلّة الموارد بعد أنْ قال اللـه تعالى: (وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللـهِ رِزْقُهَا)[6]، هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى، إنَّهم يرون أنَّ مسألة تحديد النسل عملٌ استعماري وحملة استكباريّة عالميّة لإنزال ضربةٍ بالمسلمين؛ لذا، فإنَّ هذه المسألة – بحسب ما يعتقدون- إنَّما صدرتْ من قِبل الدول الغربيّة، وهم الذين روّجوا لها منذُ البداية، ابتداءً من (مالتوس Malthus) القِسّ المسيحي حتّى اليوم، إذ يشجّع الغربيون

---

(1) سورة الاسراء: الآية 6.

(2) سورة الشعراء: الآية 132- 133.

(3) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، مصدر سابق، ج6، ص2.

(4) الصدوق، محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق، ج3، ص383.

(5) الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق: مصنّف عبد الرزاق، ج6، ص160.

(6) سورة هود: الآية 6.

الدول الإسلاميَّة على تنظيم الأسرة، ومرماهم في ذلك إيقاف عجلة النموّ السكّاني في البلاد الإسلاميَّة، وضبط تفوّق المسلمين على الدول الغربيّة، من ناحية الزيادة السكّانيّة والطاقات والذخائر البشريّة[1].

ومن جهةٍ أخرى، وهي جهة تحديد موقف التشريع الإسلامي من هذه المسألة: فإنَّ ما اقترحه أهل الفنّ من الاخصائيين، أساليب كثيرة لمنع الحمل وانعقاد النطفة من قبيل: أقراص منع الحمل، وسدّ أنبوب الرحم، وسدّ أنابيب انتقال نطفة الرجل وعقمه بصورةٍ دائمة أو مؤقّته، والاستفادة من وسيلة (D .U .A) داخل رحم المرأة، والواقي الذكري للرجال، وزرق الأبر...إلخ. واعتبر بعض من مخالفي تحديد النسل، هذه الطرق جميعها مُضرةً بحال المرأة والرجل، إذ قالوا: إنَّ معظم هذه الوسائل تؤدي إلى العقم لكليهما[2].

بيد أنَّنا لو تحقّقنا في الأمر جيداً لمعرفة موقف التشريع الإسلامي من مسألة تحديد النسل، نجد أنَّ العقل والشرع هما الحاكمان في الإسلام، فالعقل يحكم على الإنسان أنْ يبتعد عن كلّ ما يضرّ به، وبعبارةٍ أخرى، فإنَّ منطق العقل والشرع يقول: إنَّ كلّ ما يضرّ بالإنسانِ ضرراً معتدّاً به عقلائيّاً فهو حرام، وعليه فإذا كانتْ مسألة تحديد النسل عبر هذه الوسائل تضرّ، فهي حرام، وإلاَّ فلا إشكال فيه، وأمّا مسألة النظر أو اللمسّ من قِبل الأجنبي أو الأجنبيّة؛ فإنَّ موقف التشريع الإسلامي معروف، ولا يختلف فيه أحد، فلو كانتْ هناك ضرورة ملّحة، ولم تكون هناك مماثلة، فيكون النظر أو اللمسّ بقدر الضرورة التي تستدعي لذلك. وما تقدّم هو الجواب للتساؤل الذي طرحنا بدايةً عن موقف التشريع الإسلامي على ما يبدو لنا.

أمَّا من ذهب إلى العكس من الرأي الأوّل؛ وهو الرأي الذي يرى أنَّ مسألة تحديد النسل لا إشكال فيها، أو أنَّها في معظم الأحيان قد تكون ضروريّة: فإنَّهم قد استدلوا بالروايات التي تتعلّق بالترغيب في إنجاب عددٍ أقلّ من العيال، ومن هذه الروايات:

---

(1) الشيرازي، ناصر مكارم: بحوث فقهيّة هامّة، ج2، مرجع سابق، ص227.

(2) طاهري، حبيب الله: تحديد النسل في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص229.

ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنَّهُ قال: "الفقر الموت الأكبر، وقلّة العيال أحد اليسارين، والتقدير نصف العيش، ما عال أمروٌّ أقتصد"[1].

كما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام عن أبيه الباقر عليه السلام عن جدّه الإمام الصادق عليه السلام: مرَّ الإمام الصادق عليه السلام بصيادٍ فقال: "يا صيّاد أيّ شيء أكثر ما يقع في شبكتكَ؟"، فقال: "الطير الآلق، أيّ الذي يبحث عن الطعام والحبّ ويقع في فخ الصيّاد"، قال: فمرَّ عليه السلام وهو يقول: "هلك صاحب العيال، هلك صاحب العيال"[2].

بالإضافة إلى الروايات الأُخرى – التي تبيّن بمعانٍ مختلفة- الأمر الذي تقدّم في تينك الروايتين، وهو التدبير والاقتصاد في المعيشة، والتفكير في العاقبة، والتعقّل، وحساب النفقات والمداخيل، والنظرة المستقبليّة للحياة، ومن المعلوم أنَّ من ليس في استطاعته تدبير أمور العائلة الكبيرة فقلّة العيال بالنسبة إليه يكون أحسن، وتنظيم الأسرة يتوجّب عليه في هذه الحالة.

بناءً على ما تقدّم، من الروايات التي وردتْ في باب الزواج وأحكام الأولاد؛ نستنتج أنَّها ترجّح الزواج وزيادة النسل، وذلك طِبقاً للعناوين والأحكام الأوّليّة، بلّ يُعدّ مطلوباً في بعض من الأحيان؛ غير أنَّ هذا الأمر المطلوب يمكن قراءته من بُعدين: الأوّل، وهو الشخصي، والذي يُلاحظ فيه الظروف الجسديّة، فمثلاً إذا استلزم الحمل المتواصل وإنجاب الأولاد ضرراً جسديّاً، أو نفسيّاً، على المرأة صار منع الحمل وتحديد النسل جائزاً حتماً.

أمّا الثاني، وهو البُعد العائلي والاجتماعي، وهو ما قد يستلزم للتكاليف الثقيلة على الأبوين إزاء الأولاد، كما تقدّم في الروايات التي جاءتْ بهذا المضمار وهي من أدلّة جواز تحديد النسل، فإذا وجد الوالدان أنفسهما عاجزين من الناحية المعيشيّة والتربويّة عن إدارة أمور أولادهما المتعدّدين؛ فيمكنهم الحدّ من عدد أولادهم عبر وسائل منع الحمل المجازة.

---

(1) نقلاً عن: طاهري، حبيب الله: تحديد النسل في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص229.

(2) المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، ج104، مصدر سابق، ص71.

ولو سلّمنا بأنَّ الحكم الشرعي لمسألة تحديد النسل هو عدم الجواز؛ إلاَّ أنَّ هذا الحكم قد يتغيّر طِبقاً لنظريّة الزمان والمكان، إذ نظر الفقهاء في وقتنا المعاصر "وما فيه من المشاكل وصعوبات حياتيّة، وعجز الحكومات عن توفير مستلزمات الحياة ومحدوديّة الموارد الطبيعيّة وكونها في طريقها إلى النفاد، فلا بدّ من ضبط للسكّان حذراً من تفاقم المشاكل، وإذا كانتْ المواليد في السابق ضرورة للأمم التي تتعرّض باستمرار للحروب، فإنَّ الدفاع عن البلاد يتّبع التقنيّة والتطوّر في الوسائل والسلاح أكثر من ارتباطه بالكثرة العدديّة، فالمطلوب هو الكيفيّة أكثر من الكميّة؛ ولذلك، نرى أنَّ بعض من الدول تمكّنتْ من احتلال دول أخرى مع أنَّها أقلّ منها عدداً. ويرى هؤلاءِ أنَّ إكثار النسل في الوقت الحاضر قد يوجب إذلال المسلمين وإضعافهم، فإنَّ الحاجة والضعف مدعاة للارتباط بالأجانب، والنبي صلى الله عليه وسلم لا يباهي بالنسل الضعيف والفقير"[1].

وإذا كانتْ كثرة الأولاد في العائلة مبعث فخر واعتزاز، وكثرة السكّان في المجتمع سبب عزّته وشوكته وقدرته وعظمته، فإنَّ زيادة النسل تغدو أمراً راجحاً ومستحبّاً، وفي الصدر الأوَّل للإسلام كانتْ الحال على هذا المنوال؛ والمسلمون كانوا ضعافاً وكانتْ كثرة نفوسهم مبعث شوكتهم واقتدارهم، أيّ في ذلك العهد كانتْ الكميّة فاعلة، أمّا إذا لم تكن الكثرة كذلك، بلّ كانتْ سبباً للذلة، والحقارة، والخسّة، والفقر، والجهل، والبطالة، والمرض، والجريمة، وفي آخر المطاف التبعيّة للاستكبار العالمي؛ فلن تكون زيادة النسل مطلوبةً ولا مستحبّة؛ ولهذه العلّة، جوّز كثيرٌ من الفقهاء كالسيد الخميني، والسيد الخامنئي، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تحديد النسل بالشكل المشروط، إذ أيدوا منع الحمل وفق الشروط الشرعيَّة، ولم يعتبروه مخالفاً للشرع[2].

وبناءً عليه، يمكن التوفيق بين القولين - أي القول بمنع تحديد النسل، والقول بالجواز- بجعل المسألة مبنائيّة وتابعة للموضوع المتحقّق في الخارج والعنوان

(1) الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص344.

(2) طاهري، حبيب الله: تحديد النسل في الشريعة الإسلاميَّة، مرجع سابق، ص243.

الثانوي، بمعنى أنَّ نموّ السكّان إذا كان موجباً لتقوية المسلمين وإعزازهم، أو كان ينطبق عليه عنوان الضرورة وغيرها من العناوين الثانويّة، فالمرجّح هو زيادة النسل، وأمّا إذا كان من أسباب الضعف والاذلال وموجباً للتبعيّة، فالراجح هو تحديد النسل؛ وبهذا يمكن القول: بأنَّ الحكم الشرعي في هذا المجال يكون من آثار التغيّر في الموضوع الذي يوجب تغيّر الحكم. كما يمكن في زمانٍ واحد أنْ يكون تحديد النسل مجازاً في بلدٍ، ممنوعاً في بلدٍ آخر، أو مسموحاً به في ظرفٍ محظوراً في ظروفٍ أخرى.

سادساً: مسألة الاستنساخ البشري:

وهو من المسائل المستحدثة التي ترتبط بالجانبين الاجتماعي والطبيّ، لذا، فإنَّ المقصود من عمليّة الاستنساخ البشري، هو "معالجة خليّة جسميّة من كائن معيّن نبات أو حيوان أو إنسان كي تنقسم وتتطوّر إلى نسخةٍ مماثلة لنفس الكائن الحيّ الذي أُخذتْ منه"[1]، أو هو "إيجاد نسخة طِبق الأصل عن شيءٍ ما من الكائنات الحيّة نباتاً أو حيواناً أو إنساناً"[2]؛ أو هو عبارة عن "دمج نواة خليّة جسديّة مع سيتوبلازم بيضة منزوعة النواة، ليأتي جنين من دون عمليّةٍ جنسيّة، يطابق صاحب النواة تماماً"[3].

والفرق بين الاستنساخ البشري والتلقيح الصناعي، هو أنَّ التلقيح الصناعي أو طفل الأنبوب تندمج بويضة أنثويّة مع حيوان منويّ خارج الرحم، ثمَّ يُنقل إلى الرحم؛ أمّا في الاستنساخ فيتمُّ عن طريق اندماج بويضة أنثويّة مفرغة من نواتها مع نواة خليّة خارج الرحم؛ لذا، فإنَّ التكاثر الذي يتمُّ عن طريق التلقيح الصناعي، هو تكاثر جنسي عن طريق الحيوان المنويّ والبويضة، وفي الاستنساخ يكون عدديّاً. أمّا في التلقيح الصناعي يشارك الأبوين في الصفات الوارثيّة، وفي الاستنساخ المؤثّر الوحيد هو صاحب النواة[4].

---

(1) عود الله، رياض أحمد: الاستنساخ في ميزان الإسلام، ص48.

(2) المرجع نفسه، ص49.

(3) الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص176.

(4) يُنظر: الصدر، محمد محمد صادق: فقه الموضوعات الحديثة، ص22 - 34؛ الجواهري، حسن: بحوث في الفقه الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ج3، ص123؛ الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص341.

وعليه، فالتساؤلات التي قد تنجم هنا، هي: ما المحذور الشرعي في هذه العمليّة؟ وأيُّ من الارتكازات الشرعيَّة التي قد تشمل هذه المسألة؟ وما هو موقف التشريع الإسلامي من هذه العمليّة؟ وكيف تتدخَّل النظريَّة الزمكانيّة فيها؛ لا سيّما أنَّها من المسائل المستحدثة؟

يذهب أحد الباحثين المعاصرين[1] إلى أنَّ هذه العمليّة إذا ما تمّت سوف تنتج لنا إنساناً مقطوعاً عن العائلة بلا أسرة ولا أبوين، وبالتالي، إنساناً بلا عواطف.

غير أنَّنا لا نرى مبرراً لتعميم الحكم، لأنَّ ذلك لا يستند إلى تحليلٍ عميق للمسألة، إذ ليس بالضرورة أنَّ تحدث هذه العمليّة غير الشرعيَّة؛ فمن الممكن أنْ تتمَّ بصورة شرعيَّة عن طريق الزوجين، وذلك بأخذ خليّة من الزوجة ودمجها في بويضة مفرغة من الزوجة وزرعها في رحم نفس الزوجة، وعليه، سوف يكون المولود شرعياً؛ فكيف إذن يُنتج بعد ذلك انساناً مقطوعاً من العائلة؟ وكيف يكون إنسان بلا عاطفة إذا توافرتْ له المناخات الصحيحة للتربية؟

لذا، لا نرى مبرراً لتعميم الحكم على جميع المصاديق. نعم، قد يُنتج لنا إنساناً بحسب الصفات التي ذكرها الباحث إذا تمتْ عمليّة الاستنساخ على غير الوجه الذي ذكرناه؛ وعليه، فلا يصحّ تعميم الحكم على كلّ مصاديقه، مثلما ذهب إليه.

وعوداً على التساؤلات التي طرحناها، نجد أنَّ هذه العمليّة خالية من أيّ محذورٍ شرعي بعنوانها الأوّلي، كما أنَّها – بحسب ما تقدَّم من موضوعات مستحدثة سابقة- لا تندرج تحت واحدٍ من العمومات المحرّمة، ولا تشملها أيّ علةٍ منصوصة تثبتُ بها، لذا، فقد أفتى بعض من الفقهاء[2] بجواز هذه العمليّة بعنوانها الأوّلي.

لذا، فقد لوحظ في عمليّة الاستنساخ العنوان الثانوي من جهة أنَّ هذه العمليّة

(1) وهو السيد محمد الموسوي في كتابه "منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة"، مرجع سابق، ص341.

(2) يُراجع: السيستاني، علي: الاستفتاءات الشرعيَّة، ص635.

قد تقترن إذا ما توسّعتْ بعنوانٍ ثانوي محرّم، وهو الإخلال بالنظام، ففي النكاح مثلاً؛ قد يختلط الأمر بين الزوجة والأجنبيّة، وبين المحرم وغيره، كما لا يمكن التمييز في المعاملات، وكذلك في القضاء والشهادات، إذ لا يمكن تمييز المدّعي عن المدّعى عليه[1].

وبناءً عليه، فقد بنى الفقهاء على أنَّ اعتبار حفظ النظام من العناوين الثانويّة التي تحمل إلزاماً وجوبيّاً على كلّ فعلٍ يؤدّي إليه، كما أنَّ عنوان: "حِفظ النظام"، يحمل إلزاماً تحريميّاً على كلّ فعلٍ يؤدّي إليه.

وكان من تطبيقات هذا العنوان الثانوي هو الاستنساخ البشري، وهو "ما يأتي أيضاً في موضوع آخر من الموضوعات المستجدّة، وهو الاستتئام، الذي هو عبارة عن ايجاد توائم صناعيّة، تحصل من التحام الجدار المتمزّق للخليّة الجنسيّة الملقّحة المنقسمة، بحيث تصبح كلّ خليّةٍ منقسمة خليّةً أُمّاً قابلةً للانقسام، لتولّد جنيناً مستقلاً لوحدها"[2].

وحيثُ لا عنوان أوّلي موجب لحرمة هذا العمل، كان لا بدّ من ملاحظة العناوين الثانويّة؛ كالإخلال بالنظام، وذلك في ما لو وزِّعتْ اللُقيحة إلى عدّةِ أجنّة، واستُعملتْ في وقتٍ واحدٍ ضمن عدّة أرحام، فأوجب ذلك عدم التشخيص بين التوائم، بينما التمايز والاختلاف بين أبناء البشر ضرورةً للمجتمعات الإنسانيّة اقتضتها حكمة الله سبحانه وتعالى[3].

ولكن، بعد أنْ عرفنا أنَّ مسألة الاستنساخ البشري بعمومها خاضعة إلى مسألة العناوين الأوّلية والثانوية؛ فكيف يمكن أنْ يكون للنظريّة الزمكانيّة دوراً فيها؟

إنَّ عمليّة الاستنساخ البشري كما بيّنا من المسائل التي لم تكن معروفة في السابق، أيّ إنَّها من المسائل التي اكتُشفتْ من خلال التطوّر العلمي الحاصل في مجال الهندسة الوراثيّة، كما عرَّفنا أنَّها بالعنوان الأوّلي هي عمليّة جائزة؛ ولكنّها حُرمتْ بالعنوان الثانوي، وذلك لأنَّها تدخل في عمليّة الإخلال بالنظام لصعوبة التمييز بين الاشخاص المُنتجين من هذه العمليّة.

---

(1) الجواهري، حسن: بحوث في الفقه الإسلامي المعاصر، ج3، مرجع سابق، ص128.

(2) الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص178.

(3) الجواهري، حسن: بحوث في الفقه الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ج3، ص123.

وبناءً على ذلك، نقول: بما أنَّ هذه العمليّة هي من نتاج التطوّر الهائل الذي حصل في التكنلوجيا الحديثة والمعلومات؛ فلربّما يأتي زمانٌ آخر تتطوّر هذه التكنولوجيا أكثر، فيكون باستطاعة أيّ فردٍ التمييز بين الأشخاص المُنتجين من هذه العمليّة، وبذلك يتغير عنوان الحكم فتصبح هذه العمليّة جائزة شرعاً بحسب العنوان المتغيّر، كما هو الحال في التطوّر الذي حصل في مجال التمييز بين الأشخاص من خلال الحمض النووي (DNA)، أو بصمة العين.

سابعاً: مسألة التشريح:

أصبح للتشريح في عصرنا الحاضر دور أساس ومؤثّر في الدراسات الطبيّة، وهو من نتائج التطوّر العلمي في مجال الطبّ. وفي المقابل، فقد التزم بعض من الفقهاء بتحريمه؛ وذلك لانطباق عنوان هتك حرمة الميّت عليه، مستندين في ذلك إلى النصوص التي وردتْ بلزوم احترام الميّت، فعن النبي صلى الله عليه وسلم: "إيّاكم والمُثلة ولو بالكلب العقور"[1]، وكذلك: "إنَّ حرمة الميّت كحرمة الحيّ"[2]، أو قول الإمام الباقر عليه السلام: "إنَّ الـلـه حرّم من المؤمنين أمواتاً ما حرّم منهم أحياء"[3]، وعن أبي عبد الـلـه عليه السلام أنَّهُ قال: "حرمة المسلم ميّتاً كحرمته وهو حيّ سواء"[4].

إنَّ مسألة تشريح الميّت وتقطيع أعضائه لغاية تعليم طلاب العلوم الطبيّة مثلاً؛ هو أمرٌ حادث أوجبهُ التقدّم العلمي الحديث؛ ولذلك، لا يوجد التعرّض لأمثال ذلك في كلمات علمائنا الأقدمين، وإنَّما تعرّض له بعض من المتأخرين من الفقهاء في عصرنا الحاضر.

وإنَّما من تعرّض له من الأقدمين كان في أغراض أخرى، كالتمثيل، وهتك الحرمة... إلى غيرها من الأغراض غير الجائزة شرعاً، والتي نهتْ عنها الشريعة

(1) الطبري، أحمد بن عبد الله: ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، ص116.

(2) الطوسي، محمد بن الحسن: الاستبصار، ج4، مصدر سابق، ص274.

(3) العاملي، محمد بن الحسن (الحرّ): وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج29، مصدر سابق، 329.

(4) المصدر نفسه، ص219.

الإسلاميَّة، إذ يقول السيد المرتضى: "وممّا انفردتْ به الإماميَّة بأنَّ من قطع رأس ميّت فعليه مئة دينار لبيت المال، وخالف باقي الفقهاء في ذلك. دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرّر. فإذا قِيل: كيف يلزمه ديّة وغرامة، وهو ما تلف عضو الحيّ؟! قلّنا: لا يمنع أنْ يلزمه ذلك على سبيل العقوبة؛ لأنَّهُ مثّل بالميّت بقطع رأسه فاستحقّ العقوبة بلا خلاف، فغير ممتنع أنْ تكون هذه الغرامة من حيث كانتْ مؤلمة، وتألّمه يجري مجرى العقوبة جملتها"[1].

وفي ذلك أيضاً يقول الشيخ الطوسي: "إذا قُطع رأس ميّت أو شيئاً من جوارحه ممّا يجب فيه الديّة كاملة لو كان حيّاً كان عليه مئة دينار ديّة الجنين، وفي جميع ما يصيبه ممّا يجب فيه مقدّر وأرش من حساب المئة ما يحقّ للحيّ من الألف، ولم يوافقنا في ذلك أحدٌ من الفقهاء ولم يوجبوا فيه شيئاً. وعندنا: أنَّهُ يكون ذلك للميّت يُتصدّق به عنه ولا يورث ولا يُنقل إلى بيت المال. دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم"[2].

إنَّ النهي عن التشريح من خلال الروايات الواردة، وكذلك كلام الفقهاء المتقدّمين، إنَّما كان في ذلك الزمان مُنحصر في المثّلة والانتقام، وحيثُ تغيّرت هذه الموارد بتغيّر الزمان، وصارتْ أغراض جديدة لموضوع التشريح، من قبيل: تشريح الميّت لتعلّم الطبّ، أو لكشف الجريمة، وكذلك من المسائل المتعلّقة بهذا المضمار هي الوصيّة للتبرّع بالأعضاء، أو لحفظ النفس المحترمة، كما ذهب إلى ذلك السيد الخامنئي، إذ يقول: "يجوز تشريح الجنين السقط إذا توقّف عليه إنقاذ النفس المحترمة، أو اكتشاف معلومات طبيّة جديدة يحتاجها المجتمع، أو الحصول على معلومات عن مرضٍ يهدّد حياة الناس"[3].

كما عدّ الشهيد محمد باقر الصدر من موارد جواز التشريح إذا توقّف تعلّم الطبّ على ممارسة التشريح لجثّة إنسانٍ مسلم، وكان العدد الواجب تواجده من الأطباء كفاية غير متوفّر بعد، ففي هذه الحالة يجوز ذلك بقدر الضرورة، والمقياس

(1) المرتضى، أبو القاسم علي بن طاهر: الانتصار، ص203 - 204.

(2) الطوسي، محمد بن الحسن: الخِلاف، مصدر سابق، ص137.

(3) الخامنئي، علي: أجوبة الاستفتاءات، ج2، ص75.

في عدم توافر العدد الواجب من الأطباء أنْ يوجد في المنطقة التي يريد المكلّف العمل في جزءٍ منها كطبيب من يموت من المرضى بسبب عدم توافر الطبيب[1].

وبناءً عليه، نستنتج أنَّ لملاحظة تغيّر العناوين الثانويّة التي يكون التكليف فيها تكليفاً فرديّاً، فيكون الملاحظ هو الضرر، أو العسر، أو الحرج، أو الإضطرار الشخصي، وأمّا في العناوين الثانويّة التي تردّ في التكاليف الموجّهة إلى الأمّة أو الجماعة، فلا بدّ من ملاحظة انطباق الضرر، والعسر، والحرج، والضرورة النوعيّة، وقد يكون نتيجة لتغيّر الزمان، والمكان، والظروف، والأحوال، كما هو الحال في مسألة التشريح؛ فبعد أنْ كان التشريح يُعدّ من المحاذير الشرعيَّة، فقد تبدّل حكمه إلى العكس؛ بعد أنَّ تغيّر موضوعه من المثّلة، والانتقام، وهتك الحرمة و... إلى مواضيع أخرى تنتج عنها فوائد عظيمة، والتي منها حفظ النفس المحترمة.

بناءً على ما تقدّم في هذا الفصل، تبيّن لنا أنَّ للشارع أغراضاً سعى للوصول إليها في جميع الأحكام التي شرّعها، وإنَّ هذه الأغراض يتوجَّب على الفقهاء ملاحظتها عند استنباطهم للأحكام مع ملاحظة ظروف الزمان والمكان، ليعتبروها قرائن موجبة للتضييق في التقنين، أو التوسعة فيه، أو رفع العسر والحرج، كمسألة النهي عن قرب مال اليتيم[2] مثلًا، فإنَّ القرب وإنْ كان يظهر منه التصرّف في مال اليتيم بمناسبة الحكم والموضوع، ولكنّ ذلك يعمّ صورة ترك المال بحاله، فإنَّه إذا لم يكن في ترك المال مصلحة، يكون القرب بغير الأحسن، وعلّة هذه التوسعة تعتبر من ملاحظات أغراض الشارع.

من هنا، أسَّس الشيخ النجفي لقاعدة أنَّ كلّ شيءٍ تضمّن نقص غرض أصل مشروعيّة الحكم يُحكم ببطلانه، وقد ذكر نموذجاً لذلك: "ما اشتهر في هذه الأزمنة من التخلّص ممّا في ذمّته من الخمس والزكاة بما يكون منافياً للمعلوم من الشارع، من كون المراد بمشروعيّة ذلك نظْم العباد وسياسة الناس في العاجل والآجل بكفّ حاجة الفقراء من مال الفقراء"[3].

---

(1) الصدر، محمد باقر: الفتاوى الواضحة، مرجع سابق، ص186.

(2) يُنظر: التبريزي، جواد: إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، مرجع سابق، ج3، ص58.

(3) النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج32، مرجع سابق، ص202.

لذا، نجد في موسوعته الفقهيّة "جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام" نماذج كثيرة لهيمنة أهداف الشرع على عملية الاستنباط الفقهي لديه، فالعبارات المستخدمة من قِبله مختلفة، فتارةً يعبّر عن ذلك بمذاق الشرع[1]، وأخرى بمذاق الشريعة[2]، وثالثة بمذاق الفقه[3].

وحيث كانت المسائل المستحدثة من المعاملات محل البحث في المطلب الأوّل من هذا المبحث، نذكر في مسألة ما إذا اشتركا في شراء إبل، أو بقر، أو غنم، ووزنا المال، فقال أحدهما: إنَّ لي الرأس والجلد بمالي من الثمن، كان ذلك باطلاً، ويقسم ما اشترياه على أصل المال بالسويّة .

كما نقل في موضعٍ آخر قولاً، إذ لا يمكن حمله على ظاهره، أو أنْ يُبنى على صحّته، فيُنزّل على الإشاعة، إذ يعلّق صاحب الجواهر رافضاً هذا القول؛ لكونه مخالفاً لمذاق الفقه، ومراده من مذاق الفقه هو ما ذكره: "لاقتضاء مخالفة الأصول الشرعيَّة والقواعد المرعيّة بإلغاء ظاهر العقد، وعدم تبعيّته للقصد، وحصول الضرر التامّ غالباً، إمّا على البائع أو المشتري"[4].

وعليه، لا بدّ أنْ تخضع الدراسات الفقهيّة التي تتناول الموضوعات التي تخضع لنظريّة الزمان والمكان، لا سيّما المعاملات القائمة بين الناس، لأغراض الشارع وأهداف الشريعة، وهذه الأهداف هي عبارة عن الخطوط التشريعيّة العامّة التي ينبغي للفقيه استحضارها عند استنباطه للأحكام، ولعلّ بعض من هذه الأهداف تملك درجةً من الوضوح عند الفقهاء، في ما لا يراها آخرون على درجة كبيرة من الوضوح[5].

ولما كان البحث عن أهداف الشريعة بملاحظة عنصريّ الزمان والمكان،

---

(1) النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج1، ص150.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص405.

(3) المصدر نفسه، ج39، ص263.

(4) المصدر نفسه، ج24، ص165.

(5) يُنظر: الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، مرجع سابق، ص170.

فنقتصر على ملاحظة كلمات بعض مَنْ لاحظ دور هذه الأهداف وحاكميّتها على عمليّة الاستنباط. لذا، فقد ذكر السيد الخميني في كتابه "البيع" عندما وصل إلى البحثّ عن وجوه الحيل التي ذُكرتْ للتخلص من الربا، إذ يقول: "نعم، هنا كلام يجب التعرّض له لأهميّته، وعدم تحقيق الحقّ فيه، وهو أنَّ الربا مع هذه التشديدات والاستنكارات التي وردتْ فيه في القرآن الكريم والسُنّة من طريق الفريقين، ممّا قلّ نحوها في سائر المعاصي، ومع ما فيه من المفاسد الاقتصاديَّة والسياسيَّة؛ ممّا تعرّض لها علماء الاقتصاد، كيف يمكن تحليله بالحيل الشرعيَّة، كما وردتْ بها الأخبار الكثيرة الصحيحة، وأفتى بها الفقهاء إلاَّ من شذّ منهم! وهذه عويصة بلّ عقدة في قلوب كثيرٍ من المفكّرين، وإشكال من غير منتحلي الإسلام على هذا الحكم، ولا بدّ من حلّها"[1].

وكذلك لو أوردنا ملاحظة ما سجّله الشهيد الصدر في كتابه "اقتصادنا" والمبادئ التي عمل على اكتشافها، من ملاحظة أحكام متعدّدة، وأسّس للاقتصاد مبادئ ثلاث أساسيّة، وهي: مبدأ الملكيّة المزدوجة، ومبدأ الحريّة الاقتصاديَّة في نطاقٍ محدودٍ، ومبدأ العدالة الاجتماعيَّة[2].

كما أنَّ عمليّة الاجتهاد الفقهي (بمفهومها المدرسي)، هي عمليّة مناورة ومداولة مع الأدلّة فحسب؛ ولكن المراجعة الواعية والقراءة الدقيقة تحتم على المجتهدين أنْ يستبدلوا هذا الفهم للاجتهاد بمفهوم أكثر حيويّة وأقرب إلى واقع التشريع، وهو أنَّ الاجتهاد ممارسة يخوضها المتخصِّص في دائرتين: الأولى، دائرة الأدلّة الشرعيَّة، والثانية، دائرة الحياة والواقع بما يزخر به من مستجدّات وحوادث، لا سيّما بعد أنْ تهيأتْ مجالات، وأجواء للفقه كي يأخذ طريقه للتطبيق، أو التأثير وتوافرتْ فرص لكي يلعب الفقه دوراً أكبر ممّا كان عليه من قبل سواءً أكان في الدائرة المحليّة، أو الإقليميّة، أو الدوليّة، أو العالميّة[3].

---

(1) الخميني، روح الله: كتاب البيع، ج2، مرجع سابق، ص540 - 541.

(2) الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص375.

(3) الغفوّري، خالد: الاجتهاد والمعاصرة، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، العدد: 34، 2004، ص5.

ومثلُ هذه الموضوعات لا بدّ أنْ تكتسب أهميّة استثنائيّة في بحوث الفقه المعاصرة، وعمليات الاجتهاد الراهنة، وهذا ما نجده في بحوث فقهيّة حديثة حاولتْ أنْ تغطي هذا الجانب في أكثر من مجال وباب، لذلك، صارتْ أبواب الفقه بحاجةٍ إلى إضافة المزيد من الأبواب المستحدثة التي ظهرتْ مع تطوّر الحياة الإنسانيّة، وهذا ما جعلها تتحوَّل إلى بحوثٍ تمثّل أنموذجاً ارشادياً ترسم الفقه الحاضر وتجعله يلتفت إلى موضوعات ولا يستطيع مغادرتها[1]. ومن هذه الموضوعات التي لا بدّ للفقه المعاصر أنْ يتناولها بشكلٍ مفصّل، هي:

أوّلاً: فقه البيئة وحمايتها: وموقف الشريعة والتدابير المتّخذة تجاه هذه القضيّة المصيريّة لحياة الإنسان ولمفهوم الاستخلاف الصالح للإنسان في الأرض.

ثانياً: حقوق الإنسان: لا بدّ للشريعة الإسلاميَّة أنْ تقدّم رؤية واضحة وشاملة وضمن صياغة متكاملة لهذا الموضوع المهمّ الذي تحمله الحضارة الحاليّة كإيديولوجيا تناضل من أجلها.

ثالثاً: الإرهاب ومظاهر العنف: إنَّها قضيّة العصر الراهن، فهل ما يجري في الواقع الراهن من عمليّات تفجير انتحاري هو جهاد، أم إرهاب لا يقرّهُ الفقه الإسلامي؟

رابعاً: قضايا العولمة: هل للفقه كلام أو فتوى أو موقف تجاه هذا المدّ الثقافي، والإعلامي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، وذوبان الفواصل والحدود أم لا؟

خامساً: المجتمع المدني: مصطلح يقتضي التعدّديّة الدينيّة والمذهبيّة والسياسيَّة، فهل الشريعة الإسلاميَّة تستوعب كلّ هذه التفصيلات، وما هو الموقف الفقهي الحالي منها؟

سادساً: غزو الفضاء: التطوّر العلمي والاكتشافات الهائلة للإنسان، كيف سيتعامل معها الفقه المدرسي، وإلى أي مدى سوف يتعامل مع هذه القضايا؟

---

(1) فاروق، بتول: فلسفة الفقه، مرجع سابق، ص298 - 299.

سابعاً: الاكتشافات والاختراعات الهائلة للإنسان من حيثُ الاستنساخ البشري، واستئجار الرحم وغيرها من الموضوعات المهمّة اجتماعيّاً، وطبيّاً، وانسانيّاً، وموقف الفقه المستقبلي تجاه كلّ المستجدات الحياتيّة التي وُلدتْ من حضارة تختلف فلسفيّاً وواقعيّاً عن زمن نزول النصّ، فكيف سيكيف الفقه أدواته وأدلّته ليتماشى مع كلّ هذه المتغيّرات السريعة التحوّل والنموّ[1]؟

بناءً على ما تقدّم؛ فإنَّ مسؤوليّة الاجتهاد اليوم هي أنْ يواكب كلّ هذه الملابسات الواقعيّة المعقّدة، ولا يكفي مجرّد تحديد الموقف الفقهي منه بعدّه حالة مختبريّة – كما هو الحال في الاستنساخ البشري مثلاً- يمارسها المتخصّص فيفتي بالجواز أو الحرمة "بلّ لا بدّ من تصوّرها كظاهرةٍ فرضيّة تترتّب عليها جملة من العلاقات غير المألوفة، ثمَّ التعاطي معها... وهذه الموضوعات يمكنها أنْ تكون منطلقاً للبحوث الفقهيّة التي لا بدّ أنْ تنتهي إلى صياغاتٍ متقنة وبرامج مُحكمة..."[2].

إنَّ هذه الموضوعات وإنْ كانتْ تصطدم ببعض من الموانع؛ فإنَّ رفع الموانع المحتملة إنَّما يتحقّق من خلال التنسيق، وتقسيم الأدوار، وتحديد الأولويات، وتحاشي التكرار، والموازنة بين هذه البحوث؛ ذلك أنَّ الحالة الفرديّة تؤول إلى بعثرة الطاقات الاجتهاديّة وتشتتها وعدم استيعاب المجالات المفتوحة للبحث، ويبقى أنْ يتفاعل الفقيه مع مستجدات الواقع، يدعوه إلى ايجاد نوعٍ من التنسيق والبرمجة للإفادة اقصى ما يمكن من الطاقات الاجتهاديّة الخلّاقة.

---

(1) يُنظر: الغفوّري، خالد: الاجتهاد والمعاصرة، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، مرجع سابق، ص8.

(2) المرجع نفسه، ص9.

الخاتمة

إنَّ عاملي الزمان والمكان أثر على استنباط الحكم الشرعيّ، غير أنَّ هذا التأثير لا يمسّ أصليَّ التشريع، وهما القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة، إذ دلّتْ الآيات القرآنيّة الشريفة على حصر التشريع في اللـه سبحانه وتعالى، وإنَّهُ ليس مشرّعٌ سواه، إذ يقول عز وجلّ: (إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ)[1]، كما أنَّ الشريعة التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم، والتي تتجسَّد بقوله: "حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة"، هي الشريعة الحقّة.

وعليه أنْ لا يكون لهذا التأثير – أيّ تأثير عامليّ الزمان والمكان- أيَّ تنافٍ مع خلود هذين المصدرين، وإنَّما تأثيرهما في عملية الاستنباط فقط. إنَّ عنصري الزمان والمكان لا يمسّان كرامة الأحكام المنصوصة في الشريعة، وإنَّما يؤثران في الأحكام المُستنبطة عن طريق القياس والمصالح المرسلة والاستحسان، لذا فقد اتّفقتْ كلمة فقهاء المذاهب على أنَّ الأحكام التي تتبدَّل بتبدّل الزمان وأخلاق الناس، هي الأحكام الاجتهاديّة من قياسيّة ومصلحيّة، أيّ التي قرّرها الاجتهاد بناءً على القياس أو على دواعي المصلحة، وهي المقصودة من القاعدة المقررة وتغيّر الأحكام بتغيّر الزمان.

أمّا الأحكام الأساسيّة التي جاءتْ الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصليّة الناهيّة كحرمة المحرمات المطلقة وكوجوب التراضي في العقود، والتزام الإنسان بعقده، وضمان الضرر الذي يلحقه بغيره وسريان إقراره على نفسه دون غيره ووجوب منع الأذى وقمع الإجرام، وسد الذرائع إلى الفساد وحماية الحقوق المُكتسبة، ومسؤوليّة من كان مكلفاً عن عمله وتقصيره، وعدم مؤاخذة بريء بذنب غيره، إلى غير ذلك من الأحكام والمبادئ الشرعيّة الثابتة التي جاءتْ الشريعة لتأسيسها ومقاومة خلافها فهذه لا تتبدَّل بتبدّل الأزمان؛ بلّ هي من الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال، ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها قد تتبدَّل باختلاف الأزمنة المحدثة.

---

(1) سورة يوسف: الآية 40.

والمقصود بالأحكام الاجتهاديّة ما استنبطه المجتهد من القواعد الخاصّة كالقياس والمصالح المرسلة، وذلك كائن بالنسبة للأحكام الاجتهاديّة، القياسيّة أو المصلحيّة، المتعلّقة بالمعاملات أو الأحوال المدنيّة من كلّ ما له صلة بشؤون الدنيا وحاجات التجارة والاقتصاد وتغيّر الأحكام فيها في حدود المبدأ الشرعي، وهو إحقاق الحقّ وجلب المصالح ودرء المفاسد. أمّا الأحكام التعبّديّة والمقدرات الشرعيّة وأصول الشريعة الدائمة، فلا تقبل التبديل مطلقاً، مهما تبدّل المكان وتغيّر الزمان، كحرمة المحارم، ووجوب التراضي في العقود وضمان الضرر الذي يلحقه الإنسان تعبيره وسريان إقراره على نفسه، وعدم مؤاخذة بريء بذنب غيره.

كما أنَّ المراد من تأثير الزمان والمكان على الاستنباط، هو أنْ يكون تغيّر الوضع موجباً لتبدّل الحكم من دون أنْ يكون في النصّ إشارة إلى هذا النوع من التغيّر، وإلاَّ فلو كان التشريع الأوّل متضمّناً لتغيّر الحكم في الزمان الثاني فهو خارج عن موضوع الزمان والمكان.

لذا فالأحكام إمّا أنْ تكون نصيّة، أو اجتهاديّة وكلاهما يهدفان لتحقيق مصالح العباد، إلاَّ أنَّ الذهنيّة الفقهيّة في الغالب لا يمكنها أنْ تتصوّر كنّه وبُعد مصلحة النصّ، وهدفه، وحكمته؛ فمن التناقض الواضح أنْ يُقال إنَّ مصلحة ما عارضتْ النصّ، فالنصّ هو عدل كلّه ورحمة كلّه، فأيّ مصلحة تعارض النصّ فلا بدّ أنَّها نابعة عن غير الطريق الصحيح.

وبناءً على ذلك، فقد قرر الفقهاء بأنَّ الحكم الذي مصدره النصّ هو حكم ثابت، ولا يمكن أنْ يتغيّر بتغيّر الزمان أو المكان. وعليه فإذا ورد النصّ من القرآن الكريم أو السُنَّة النبويّة الثابتة في أمرٍ ما، على حكمٍ ما، فصحّ أنّهُ لا معنى لتبدّل الزمان ولا لتبدّل المكان، ولا لتغيّر الأحوال، وإنَّ ما ثبت فهو ثابت أبداً في كلّ زمانٍ، وكلِّ مكانٍ على كلّ حال حتى يأتي نصٌّ ينقله عن حكمه في زمانٍ آخر، أو حالٍ أخرى. كما أنَّ قاعدة التغيير تكون شاملة للأحكام التي لا تستند مباشرةً على نصٍّ شرعيّ؛ بلّ مصدرها عُرف، أو مصلحة سكتتْ عنها النصوصّ.

ولهذا أشار بعض من الفقهاء إلى أنَّ المراد من النصّ هو معناه الأصولي، وهو،

اللفظ الدّال على معناه بالقطع، أو ما يشبهه، وليس المقصود معناه العامّ، وهو الآية أو الحديث، فيكون المُراد منه لا اجتهاد مع النصّ؛ أيّ لا اجتهاد في معارضة النصّ.

ومهما يكن من أمرٍ فالاجتهاد يبقى في فهم النصّ، بمعنى أنَّ هذا النصّ هل هو قابل لأنْ يُخصصّ لأنَّهُ عامّ، أو يُقيّد لأنه مطلق وهكذا...إلخ؛ والنتيجة سوف تكون إنَّ الأدلّة القطعيّة ممّا لا تنالها يد التغيير.

وممّا يخلصُ إليه البحثُ أيضاً؛ إنَّ هناك بعض من التلازم بين الاجتهاد وعامليَّ الزمان والمكان؛ لأنَّ العلاقة بينهم متفاعلة تتداخل فيها الخطوط، وهذا يستلزم فهم الواقع فهماً علميّاً دقيقاً والواقع العامّ بكلِّ مكوناته الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة يفرض نفسه ويجعل الاجتهاد وسيلةً حتميّة للتجديد ومواكبة حاجاته العصريّة الآنيّة؛ كما أنَّ التجديد الذي يلاحق عامليَّ الزمان والمكان لا يتحقّق في فراغ ولا بدافع الرغبة والهوى والمزاج الشخصيّ؛ بلّ هو عمليّة مدروسة ومُخططٌ لها وِفق أسسٍ عمليّة.

من هنا جاء التلازم بين الفقيه المدرك للواقع المتغيّر وبين آليات الاجتهاد التي تتطلب منه أنْ يتّسم بسماتٍ تجعله يلاحق تطوّرات الحياة، فيستنبط الحكم الشرعي وِفقاً لها.

كما أنَّ مفهوم الدين، هو ما شرّعهُ اللـه من الأحكام ويُطلق على الملّة والإسلام والعادة والسيرة والحساب والقهر والقضاء والحكم والطاعة والحرام والحلال والجزاء والرأي والسياسة. والشريعة، هي مجموعة الأصول والعقائد والمبادئ والأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والجنائيّة التي شرّعها اللـه لتنظيم حياة الفرد والمجتمع على الأرض وِفق مراده، إذ تتميز هذه الأنظمة والمبادئ بالشمول والثبات والتوازن والدوام؛ وذلك لأنَّها إلهيّة المصدر والمنشأ، وإنَّ ما يحدث من تغيير في تطبيقات بعضها، فإنَّما يكون ذلك نتيجةً للتغيّر الذي يطرأ على فهم الناس لها، ومستوى إدراكهم لأهدافها.

أمّا الفقه فهو العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلتها التفصيليّة. أو هو

"العلم بكلِّ ما جاء من قِبل الـلـه سبحانه وتعالى في الدين، سواءً ما يتعلّق بأصول الدين، أو الأخلاق، أو أفعال الجوارح، أو معرفة النفس، أو القرآن وعلومه"[1].

أمّا الاجتهاد، وهو بذل الجهد والطاقة في طلب العلم بأحكام الشريعة، ويعني استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي، إذ يكون استفراغ الوسع ممَّن اجتمعتْ فيه شروط علميّة في عصرٍ معين، من أجل التواصّل إلى حُسن تصوّر للمراد الإلهي من نصوصّ وحيه أو من أجل تطبيق المراد الإلهي في الواقع المُعاش.

إنْ تحديد تلك الشروط العلميّة متروكة لطبيعة التغيّرات والنوازل الفكريّة والعلميّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة التي تتأثر بها تلك الشروط الواجبة الاجتماع في شخصيّة المجتهد من حيث الكم والنوع.

لذا فإنَّ المقصود بتجديد الدين؛ هو العمل على إعادة فهم الدين كما كان السلف يفهم وعلى حُسن تطبيقه في الواقع وِفق أصله يوم نشأته، وذلك عن طريق تنقيته من المخالفات والبدع السيئة التي علقتْ به بسبب أهواء البشر على مرِّ العصور، والتصدي للمستجدات التي تحدث في كلّ عصرٍ ومصرٍ، بغية بيان حكم الـلـه المعين فيها وجوباً أو ندباً أو حرمة أو كراهة أو إباحة، وهو بهذا المعنى صنو الاجتهاد في فهم الدين وفي حُسن تطبيقه.

أمَّا بخصوصّ القضايا المعاصرة، فهي الأمور الجديدة التي لم تكن معروفة في عصر التشريع، أو القضايا التي تغيّرت موجبات الحكم عليها نتيجة التطوّر الطبيعي لعلاقات الإنسان أو نتيجة لظروفٍ طارئة. من هنا فإنَّ الفروع، وهي المسائل الاجتهاديّة التي لم تردّ فيها نصوصٌّ صريحة واضحة أو وردتْ فيها نصوصّ ظنيّة دلالةً وثبوتاً أو دلالة لا ثبوتاً.

ومنه قولهم: أحكام الشريعة أصول وفروع؛ فأمّا الفروع، فهي المسائل التي تتّسع لتعدّد الآراء والاجتهادات ولا يُنكر فيها على المخالف؛ وأمّا الأصول، فهي المسائل التي لا يُقبل فيها تعدّد الآراء ولا تعدّد الاجتهادات ويُنكر فيها على المخالف.

---

(1) موسوعة الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص18.

وممّا خلصتْ إليه الدراسة أيضاً: إنَّ النظريّة المقاصديّة، والمنهج في المدرستين (المدرسة الإماميّة، ومدرسة العامّة)، وموقف المدرسة الإماميّة من النظريّة والمنهج؛ هو أنَّ الأسباب التي أدّتْ إلى رواج هذه النظريّة عند معظم مذاهب العامّة ونضوجها من خلال عمليّة التأصيل المنهجي؛ وعدم وضوح الرؤيّة الفقهيّة لدى المدرسة الإماميّة والموقف المتردّد حيالها وذلك بعدم حسمّ قطعيّة الأخذ بها؛ قد تعود إلى مصادر التشريع النصيّة التي استمرت لفترةٍ زمنيّة أطول من غيرهم، وبالتحديد إلى عام (326هـ وهي فترة بداية الغيبة الكبرى).

وكذلك بسبب ورود الكثير من الأخبار التي جاءتْ تذم القياس، والنهي عن العمل بالمعايير الظنيّة والاستحسانات العقليّة. كما أنَّ وجود الفقه الإمامي بعيداً عن الدولة، إذ مثّلوا الأقليّة، ممّا جعلهم لا يتناولون الأحكام المتعلّقة بالسلطة، وفقه المعاملات والفقه السياسي، وبالتالي لم يكونوا بحاجةٍ إلى رعاية المصالح ودرء المفاسد.

كما أنَّ ظهور التيار الإخباري قد ساهم إلى حدٍّ كبير في إهمال المدرسة الإماميّة لعلم المقاصد والمِلاكات، وبذلك غابتْ الرؤية إزاء المِلاك وطرق الكشف عنه، ولم يُلتفت إلى أهداف الشريعة، وروح الأحكام التي تشتمل عليها النصوصّ بشكلٍ عامّ.

ومن النتائج المهمّة أيضاً، إنَّ الثبات والتغيّر في الأحكام الشرعيّة، هو ناتجٌ من الإدراكٍ لحاجة التغيّر، ومدى الاعتماد على الثابت، وكيفيّة التمييز بين موضوع الحكم الثابت والمتغيّر، ومجال تأثير كلّ منهما؛ فإنَّ إشكاليّة الثابت والمتغيّر تنطلق من جهتين رئيستين، وهما:

الأولى- الجهة النظريّة للإسلام: وهي التي تتعلّق بفهم الإسلام، إذ إرادة كونه خالداً فاعلاً مؤثراً في كلّ الأزمنة في حياة الإنسان، لا يمكن لعطائه الفكري وثرائه المعرفي التوقف عند حدٍّ معين، والبشريّة تعيش تجديداً فكريّاً باتّساع مداركها، وعليه فإنَّ دلالات النصوص الشرعيّة لا تتوقف عند مستوى واحد من الفهم، بلّ تتعدّد وتتنوع باختلاف الأزمان، والأشخاص، ومستويات الفهم والإدراك.

لذا فقد ظهر في الآونة الأخيرة مصطلح إعادة القراءة، أو الفهم المتجدّد لآيات القرآن الكريم، والذي يرى فيه أغلب العلماء والباحثين المعاصرين بأنَّ إعادة القراءة هي جزء من عمليّة التأويل؛ لأنَّ النصّ تجربة عقليّة قصديّة، إذ إنَّ إعادة القراءة هي محاولة لإعادة إنتاج التجربة في خطابٍ جديد يرتبط بالنصّ المقروء، كما أنَّ إعادة القراءة هي محاولة لتفكيك خطاب النصّ واستعادة تركيبه بفاعليّة جديدة وفهم مُحدد، فيتحوّل النصّ إلى أطروحةٍ معاصرة.

وعلى الرغم من وجود الصلة الوثيقة بين التأويل وإعادة قراءة النصّ، إلاَّ أنَّ التأويل معناه تفرد الباحث مع النصّ بلا رؤية مُصممة لتوجيه النصّ، أيّ أنَّه نظر موضوعي في أصول النصّ ومغزاه، بينما إعادة قراءة النصّ رؤية قبليّة، ومحاولة لتوجيه النصّ نحو حزمة أفكار أساسيّة، ووضعه شاهداً على صحّتها، بإعادة تصفيف معاني النصّ، أو تحميله ما لا يحتمل وإعادة إنتاج خطابه من جديد.

الثانية- الجهة العمليّة المتعلّقة بفاعليّة الإسلام ودوره في الحياة: ومردّها إلى أنَّ قابليّة الدين والفكر الديني على الاستمرار، والتأثير مرهون بقدرتهما على الاستجابة لتغييرات الظروف الإنسانيّة، الأمر المسلتزم لحلولٍ متغيرة؛ لذا فإنَّ إبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً يُعدّ أفضل حلّ لمشاكل الحياة المتجدّدة، ومن المعلوم أنَّ الفقيه حينما يقوم بعمليّة الاستنباط، لا يمكن أنْ يغض طرفه عن المكان والزمان والتغيّرات عموماً. لذا فقد يتّضح أنَّ تأثير الزمان والمكان في الأحكام الشرعيّة، إنَّما يكون مجاله الأحكام الشرعيّة المتغيّرة، والتي ينبغي أنْ يكون الاجتهاد فيها منسجماً مع القسم الأوّل من الأحكام، وهي الثابتة، فلا يصحّ الاجتهاد المنافي للثوابت الإسلاميّة، ولا يجوز بأيّ حال تحليل حرام ثابت أو تحريم حلال كذلك.

كما أنَّ اختلاف الباحثين في قراءة النصّ ناتج عن الاختلاف في الفهم اللغوي الذي يُعتبر أحد مصاديق الهرمنوطيقيا (تعدّد قراءة النصّ)، وأيضاً فإنَّ النظريّة التاريخيّة (الزمكانيّة) للألفاظ واللغات قد أظهرتْ بأنَّ كلّ فهمٍ وتفسيرٍ لأي نصٍّ يقوم على أساس رؤية وفرضيّة مسبقة، وبما أنَّ الرؤى والفرضيات المسبقة للناس تختلف من زمانٍ إلى آخر، ومن مكانٍ إلى مثله؛ فإنَّ قراءاتهم وفهمهم لمعنى النصّ سيكون متفاوتاً تبعاً لذلك.

ومن النتائج الأخرى التي خلص إليها البحث؛ هو أنَّ العقل ثابت في كلّ زمانٍ ومكانٍ، مع اختلاف الأشخاص والأحوال، ولكن الذي يتغيّر تبعاً لتغيّر الزمان والمكان هي المدركات العقليّة (المعقولات)، فتارةً نجدُ أنَّ العقل يحكم بحُسن فعلٍ من الأفعال في زمانٍ ما، لتأتي العقليّة الفقهيّة في نفس ذلك زمانٍ لتصنع عليها عمليّة الاستنباط فتحكم بحُسنها، وتارةً نجدّ أنَّ العقل يحكم بقبح نفس ذلك الفعل في زمانٍ ومكانٍ مختلفين، فيبني الاستنباط حكمه بقبح ذلك الفعل؛ كما أنَّ الأعراف العقلائيّة، هي من يجب أنْ تكون محط عناية الفقهاء، وهي المقياس الحقيقي للزمان والمكان ودلالتهما على تغيّر مناطات الأحكام.

لذا فإنَّ مثل هذه الأعراف يجب أنْ تُؤخذ بنظر الاعتبار، لا سيّما فيما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم، في كلّ زمانٍ ومكانٍ، وحتّى يتمكَّن الفقهاء من إصدار فتاوى تساهم في حلَّ المعضلات والمشكلات الآنيّة وسدّ جميع الثغرات فيما يتعلّق بالمسائل المبتلاة، وذلك في إطار العلاقة الموجودة بين المجتمع والعُرف.

وأخيراً، فقد توصّلتْ هذه الدراسة إلى نتيجة مهمّة نستطيع أنْ نلّتمسها من خلال تركيز هذه الدراسة على الأمثلة المعاملاتيّة، لأنَّ تشريع العبادات لم يترك فراغاً، ولا مجالاً للتغيّر والاجتهاد بحسب الزمان والمكان، كونه تشريعاً توقيفيّاً لجهة المواقيت والعدد، والأجزاء، والشروط، وكون نصوصه تحسّبتْ للتغييرات، والتقلبات الإنسانيّة، من حيث المكان، والظروف والإمكانات، إذ وُضعتْ له الحسابات في حالات الضرورة والطوارئ. ولذا فإنَّ هذا التشريع ظل ثابتاً في الشريعة لا يأتيه التغيير، ولا يطاله التبديل، ولا مجال فيه؛ وإذا كان هناك ثمَّة اختلاف في التفاصيل؛ فهو يؤكد القاعدة العامّة ولا يعدّلها أو يلغيها.

كما أنَّ مجال العبادات تكون الأحكام والموضوعات فيه متأتّية من قِبل الشارع، وكذلك شرائطها، لذا يكون توجّه الفقيه نحو نصوص الشارع ليفهم منها معنى الماهيّات الشرعيّة التي غالباً ما تكون مُخترعة من قِبل الشارع، أو منقولة بشكل حقيقة شرعيّة، فالصلاة مثلاً أو الصوم والحجّ – بحسب ما تبيَّن لنا- هي أمورٌ توقيفيّة حكماً وموضوعاً وشرائطاً، وتبعاً لا مجال لتأثير الزمان والمكان فيها.

فحينما يقول الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وسلم: "صلّوا كما رأيتموني أصلّي"[1]، أو حينما يقول صلى الله عليه وسلم: "خذوا عنّي مناسككم"[2]؛ فذلك يعني توقيفيّة هذه العبادات، ولذا فمثل هذه الماهيّات والحقائق الشرعيّة الاعتباريّة بقيتْ كما هي منذُ صدورها حتّى الآن، ولم تتأثّر كيفيّتها بمرور الزمان، إذ إنَّ العبادات في الغالب لا تستند إلى التعليل أو إلى أصلٍ عقلائي، إذ إنَّ العقلاء مثلاً لا يفرّقون بين غُسل اليد من الأعلى إلى الأسفل أو العكس أو المسح بإصبعٍ واحدٍ أو أكثر.

ومهّما يكن من أمرٍ؛ فإنَّ الأحكام في باب العبادات تُؤخذ بجميع خصوصياتها من الشارع سواءً أكان منها ما يتعلّق بالحكم أم بالموضوع، بمعنى أنَّ الفقيه يأخذ الحكم من الدليل ويستنبطهُ من المباني الشرعيّة، ويستفيد من الدليل في بيان حدود الموضوع تماماً، كما يجب عليه أيضاً أن يعرف الموضوع من لسان الدليل.

فكما يتلقّى الفقيه حكم الصلاة والصوم والزكاة وغيرها من الماهيّات الشرعيّة من قِبل الشارع الذي اخترعها، فكذلك يتلقّى هذه العناوين والماهيّات منه أيضاً.

أمّا في باب المعاملات؛ فلا يوجد لدينا في بحثّ المعاملات والتجارة إلاّ نصوص محدودةُ من قبيل قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ)[3]، وقوله تعالى: (تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ)[4]، وقوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللـهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)[5]، وهذه مجموعة من القواعد الكليّة تتكر باستمرار في كلمات الفقهاء، ولا شيء بالنسبة إلى أجزاء المعاملات.

فقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ) قد أُستفيد منه لزوم الوفاء بالعقد، وقوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللـهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) يُفهم منه حلّيّة البيع، وكذلك قوله تعالى: (تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ) يُفهم منها اشتراط التراضي في المعاملة التي يصدق عليها عنوان التجارة.

---

(1) الدارقطني، عليّ بن عمر(ت385هـ): سُننّ الدارقطني، ج20، ص181.

(2) البيهقي، أحمد بن الحسين بن عليّ(ت 275هـ): السُننّ الكبرى، ج5، ص125.

(3) سورة المائدة: الآية 1.

(4) سورة النساء: الآية 29.

(5) سورة البقرة: الآية 275.

ولكن ما لمقصود بالعقد؟ أو ما هي طبيعة العقود التي يجب الالتزام بمضمونها، هل هي عقود اخترعها الشارع بنفسه؟ أم هي ما تعارف عليه العقلاء وكان الشارع دوره في ذلك إمضاء ما بنوا عليه تعاملهم؟ وكذلك البيع والتجارة: هل يُقصد بهما ما تعارف عليه العقلاء في باب التعامل بهذين المجالين؟ أم أنَّ الشارع يقصد منها معاني خاصّة أو بيعٍ خاصّ؟......إلخ من التساؤلات الأخرى التي للزمان والمكان مدخليّة فيها. ولذا فمن هنا جاء تركيز هذه الدراسة على باب المعاملات أكثر منه في العبادات.

وبعد هذا فلا أدّعي الكمال فيما أتيتُ به، ولا فيما كتبته؛ لأنَّ الكمال من صفات الكامل المطلق، كما لا أدّعي احتواء الموضوع واستيعابه بكامله؛ بلّ قد أصيب وقد أخطئ، ولا أنكر أنَّني لم أوفِ البحثَّ حقهُ، ولم أدرس الموضوع من كافّة جوانبه، فما هذا البحث إلاَّ مقدّمة ومدخل لموضوعٍ كبير يحتاجُ إلى كتابة بحوث أخرى لإنضاجه وإخراج بعض من جزئيّاته من عالم التصوّرات واللاوضوح إلى عالم الموضوعيّة والعلميّة الواضحة، ملتمساً العذر عن كلّ هفواتي وأخطائي في هذه الدراسة من القرّاء والباحثين الأفاضل.... وما توفيقي إلاَّ بالـلـه والحمدُ الـلـه على ما أعطاني من نِعم العلم وغيرها من النِعم، إنَّهُ نعم المولى ونعم النصير، وآخر دعوانا إنْ الحمدُ الـلـهِ ربّ العالمين وصلى الـلـه على محمّد الأمين وعلى آله الطاهرين وأصحابه المنتجبين.

ملخّص الدراسة

تخلص الدراسة إلى أنَّ لعنصريّ الزمان والمكان دوراً في عمليّة الاجتهاد الفقهي وإنْ اختلفتْ الاتجاهات في تفسير الدور الزمكاني في عمليّة الاستنباط؛ ولذا عندما عرضناها في هذه الدراسة وجدنا عدداً من الموارد التي أشار إليها الفقهاء أنَّ للزمان والمكان فيها دور؛ كما هو الحال بالنسبة إلى مسألة المكيل والموّزون، أو القيمي والمثّلي، والعقد.... إلخ.

ومن أهم ما خلصتْ إليه هذه الدراسة، هي على النحو التالي:

1 - يتيح الفقه الاسلامي القدرة الاستنباطيّة للمجتهد عن طريق فلسفة الفقه ومباحثها لمعالجة مشكلات المجتمع المسلم، بسبب حركيّة النص الذي لا يتجمّد عند زمنٍ معين، فكلما وُجد مستنبط كبير يستطيع أن يفَعِّل المشغل الاستنباطي بشكلٍ كبير؛ ستكون هناك آفاقاً أوسع لحلِّ المشكلات المستجدّة.

2 - تأكّدت المقاربة التي تعطينا صورة عن الشريعة التي توازن وتوافق بين المصالح الفرديّة والمصالح العامّة، إذا ما عرف المستنتج توظيفها في مكانها؛ ذلك أنَّ الفقه الإسلامي في هذا المجال يبيح لولي الأمر ترجيح المصلحة الفرديّة على سبيل المصلحة العامّة. وقد انصب البحث في العلم المدروس من هذا النوع.

3 - من الأشياء التي طرحها البحث في مهام الفقه الإمامي؛ هي واجبات المجتهد للارتقاء بالفقه الإسلامي، وذلك من خلال فلسفة الفقه، وبالتحديد مبحث الزمان والمكان ليرسم بوصلة حفظ النظام في الحفاظ على حقوق الأفراد وأثرها الكبير النفس الإنسانيّة، وحقوق المجتمع وبناء الأمّة، ليقدّم نظريّة دينيّة مقنعة للمتلقي.

4 - إنَّ المرونة الموجودة في الفقه الإسلامي، والتي أُتيحت بفعل الزمان والمكان كعاملٍ مساعد؛ فتحت للمجتهد الأبواب الواسعة أمام العالميّة في التشريع، إذ اخذتْ مكانتها عن طريق اتصاله بالحضارة العالميّة، وهذا هو المطلوب من المشتغلين في هذا المجال، ولا سيّما في الوقت الحاضر.

وبعد فحص الدالة الشرعيّة والفقهيّة التي أستفاض البحث في تقديمها؛ نجد أنَّ جميع الحالات التي عرض لها البحث فسّرت الفتاوى التي جاءتْ بحلّيّة أمورٍ كانتْ فيما سبق تُعدُّ من المحرّمات، كما هو الحال بالنسبة إلى الفتوى الصادرة بحلّيّة الشطرنج الذي كان يُعدّ في السابق من آلات القمار التي يُحرم اللعب بها، إذ انطلقتْ هذه الفتوى إثر القراءة الجديدة للنصوص المتعدّدة الواردة في حرمة الشطرنج، وحيثُ تبدّل الشطرنج في هذا الزمان فلم يعدّ للحرمة مجالاً....... وكذلك الحال بالنسبة إلى مسألة عمل التماثيل، وما شابه ذلك.

كما وجدنا أنَّ نظريّة الزمان والمكان تحمل منهجاً جديداً في كيفيّة استنباط الأحكام الشرعيّة، إذ إنَّها تتطلب من الفقيه وظيفة كبيرة ومهمَّة في الانفتاح على الواقع الاجتماعي للمكلّفين وحاجاتهم؛ وإنَّ الرؤية الأساس التي تنطلق منها هذه النظريّة، هو تعيين اتجاه حركة الفقه وانطلاقه في دائرة احتياجات الناس بعيداً عن المسائل الفقهيّة الفرضيّة التي تبقى مجرّد مباحثٌ علميّة لا يستفيد منها أحد على الصعيد العملي.

إنَّ عمليّة الاستنباط بملاحظة هذين العنصرين – أيّ الزمان والمكان- لا تتناول تغيير الأحكام وتبدّلها، وإنَّما الأخذ بعين الاعتبار شروط الموضوعات وتبدّلها، وعلى أساس ذلك يتمُّ إصدار الحكم الجديد تبعاً لتغيّر الموضوع المستحدث الذي طرأتْ عليه عناوين جديدة. وعليه، فإنَّ ملاحظة عنصريّ الزمان والمكان من قِبل الفقيه تتمثّل بإحاطتهِ الشاملة بخصوصيّات تشريع الأحكام في زمن صدور النصّ وملاحظة أسباب النزول للآية، والصدور للرواية، ومطابقة ذلك ومقارنته مع الواقع المعاصر.

والجدير بالذكر في هذا المقام، وجدنا أنَّ جميع الآراء الفقهيّة تتّفق على أنَّ مِلاكات العبادات ليستْ واضحةٌ للمكلّفين، وعليه، فلا يمكن لأحد أنْ يكتشف مِلاكات الأحكام في هذا الإطار، وعلى سبيل المثال: بين أيدينا في الشريعة: "الصلاة واجبة"، أو "الزكاة واجبة"، فجميع الجزئيّات هنا منوطة بالشرع ويجب الرجوع إلى الدليل الشرعي لتحديدها، لا إلى الزمان والمكان، ولا إلى العُرف وما شابه ذلك.

فلو حَكَمَ العُرف – مثلاً- على عملِ شخص بأنَّهُ صلاة وقطع بذلك، بيد أنَّ الفقيه حَكّمَ وفق الموازين التي بين يديه أنَّ هذه ليستْ صلاة، فالحقّ مع الفقيه؛ وإذا تمَّ العكس حيثُ حكم العُرف أنْ ما أدّاهُ الشخص ليس صلاة، في حين حَكَمَ الفقيه أنَّ هذه صلاة، فالذي يُؤخذ به هو موقف الفقيه؛ لأنَّهُ المرجع في هذا المضمار.

كما تبيَّنُ؛ أنَّ للزمان والمكان تأثيرٌ في النصوص وفهمها المستنبط ضمن الاليات الاجتهاديّة؛ فالعمل المعرفي له أثرٌ كبير لدى المجتهد المتصدي لمجال الإفتاء وحفظ النظام، كما ظهر ذلك جليّاً في مبحث الولاية وتصدي الفقهاء. كما أنَّ مناطق الفراغ التي يعمل بها المشرّع أو الفقيه، هي محور العقل وتداول المصلحة بين الحكم والموضوع، أو بين الواقع والمنهج، أو بين المِلاك ومصلحةٍ ما.

في الوقت الذي نجد فيه أنَّ نظريّة الحُسبة انعكستْ على النظام الإسلامي بشكلٍ واسع في التنظير فحسب؛ وفي التطبيق كمذهبٍ أو اتجاهٍ أو منهجٍ كما في الاقتصاد أو الاجتماع أو النظام الدولي وبناء الدولة، أو في تطوير النظم الأخلاقيّة والتشريعيّة.

Summary of the Study

The study concludes that the factors of time and place play a pivotal role in the ijtihad[(1)] process despite the differences in points of view in explaining the role of the time and place factors in the deduction process. Therefore, when we presented the different points of view in this study, we found that several resources cited by jurists underline the role of time and place in the deduction process. This is applicable for the questions of weighable and measurable goods, fungible and non-fungible items, contracts, and so on.

The main conclusions of this study are the following:

1 - The Islamic jurisprudence empowers the fakih with the deduction rulings through the interpretation and researching of jurisprudence in order to solve the issues of the Muslim society and this is possible due to the dynamicity of the texts that are not limited to a given period. Every examiner can revive the deduction process to create new horizons for solving newly emerging problems.

2 - It is confirmed that the Shariia, when well applied, weighs and conforms individual interests to public ones. This means that the master can prevail the individual interest over the public interest. All studies and investigations converge in this area.

3 - One of the examined aspects of the Imamite jurisprudence, is the duty of mujtahid to evolve the Islamic jurisprudence, through the interpretation of jurisprudence, more specifically the role of time and place in installing the regulations by respecting the rights of individuals and its effect on the human spirit and the rights of society and building the nation, all this while proposing a convincing religious theory.

4 - The factors of time and place allowed the dynamicity of the Islamic jurisprudence, which in turn makes the Islamic legislation universal, this is due to the fact that the mujtahid, nowadays, should be is in touch with the universal culture.

By examining the legislation based on Shariia and jurisprudence, widely studied here, we can explain the fatwas[(2)] that allowed things that had been previously considered taboos, as is the case with the fatwa issued regarding

(1) Ijtihad: an Islamic legal term that means "independent reasoning" or "the utmost effort an individual can put forth in an activity."

(2) Fatwa: the term for the legal opinion or learned interpretation that a qualified jurist can give on issues pertaining to the Islamic law.

chess, which used to be banned because it was considered a gambling tool. However, a new fatwa was issued based on new readings of the various texts about the banning of chess. In fact, since chess is no longer a gambling tool, its banning becomes invalid. The same applies to the making of statues and other similar issues.

The theory of time and place bears a new methodology in the deduction process of religious rulings, as it requires that the jurist should be aware of the social profile of the mukallafin[(1)] and their needs. This theory is based on a fundamental vision of the identification of the way jurisprudence is evolving. This evolution shall take people's needs into consideration and stay away from the hypothetical jurisprudential theories, which remain scientific concepts that are not beneficial on the practical level.

Taking into consideration these two factors - time and place - the deduction process does not deal with the change of rulings and their modifications, but with the conditions of the topics and their modifications. Based on this, a new ruling is issued according to the modifications facing the newly-emerged topic. Accordingly, for a jurist to take notice of the factors of time and place means that he shall familiarize himself with the global specificities related to the legislation of the ruling while taking into consideration the time of the release of the text, the analysis of the reasons behind the descent of the Koranic verse, and the appearance of the interpretation. He shall also compare and adapt them to the contemporary reality.

Moreover, it is worth mentioning that all jurisprudential views agree that religious practices are not clear for the mukallafin. Therefore, no one can define the context that surrounded the issuing of rulings. For example, in Islamic law, we find that "prayer is mandatory" and "zakat[(2)] is mandatory"; all the particles in this case are subject to the Sharia[3]. Thus, it is necessary to refer to the Sharia evidence to define them, neither to the time and place factors nor to customs.

For instance, if, according to customs, the act of a person is a prayer but the jurist ruled, according to the available texts, that this act could not be considered as a prayer, the jurist would be right in this case. If, on the contrary, customs dictated that the act carried out by that person is not a prayer, but the jurist ruled that the act is a prayer, the jurist's opinion prevails in this case, because he is the reference in this matter.

(1) Mukallafin: plural of mukallaf [Legally competent]: One who is competent enough to be responsible for religious duties.

(2) Zakat a form of obligatory religious tax in Islam

(3) Sharia: Islamic rules

This study also shows that both time and place have effect on the texts and their interpretation through the ijtihad processes. Therefore, the intellectual work of the moujtahid has great influence on the issuing of fatwas and monitoring. This is clearly shown in the study of wilayah. Moreover, the intellectual reasoning of fakih or lawmaker is based on evaluating the sentence and the topic, the reality and the process, or the motivation and the interest.

Additionally, we can see that the arithmetic theory has greatly influenced the Islamic regime not only theoretically, but also in application as an ideology, or trend, or manner, such as in the economy or sociology, or the regime and the building of the state, or in the evolution of the ethical and legislative systems.

Résumé de l’étude

L’étude révèle que les facteurs du temps et du lieu ont joué un rôle primordial dans le processus de l’Ijtihad jurisprudentiel, même si les points de vue concernant l’explication de ce rôle dans le processus de la déduction sont divergent. Par conséquent, quand nous l›avons exposé dans cette étude, on a compris que le facteur temps/lieu a joué un rôle important dans de nombreuses sources citées par les juristes, comme c›est le cas pour les marchandises mesurables/pesables, fongibles/non-fongibles, les contrats, …etc.

Les plus importantes conclusions relevées par cette étude sont les suivantes :

1 - La jurisprudence islamique permet au mujtahid la capacité de déduction a travers l’interprétation et la philosophie de la jurisprudence, ceci est possible grâce a la dynamique du texte qui ne se limite pas dans le temps. C’est pourquoi chaque mujtahid peut réanimer le processus de déduction et trouver de nouveaux dénouements aux problèmes courants.

2 - Il est confirmé que la Sharia, quand elle bien investie, normalise et équilibre entre les intérêts personnels et les intérêts publics. Ceci grâce au fait que la jurisprudence islamique permet au législateur de prévaloir l’intérêt personnel sur l’intérêt public.

3 - L’une des responsabilités de la jurisprudence imamite étudiée ici, est l’obligation du mujtahid de réformer la jurisprudence islamique, et ce en interprétant continuellement la jurisprudence, et plus précisément le rôle du facteur temps/lieu. Cette évolution devrait veiller au maintien de l’ordre tout en tenant compte des droits de individus et son effet sur l’esprit humain, les droits de la société, la construction de l’Etat, afin de proposer une théorie religieuse tolérable.

4 - La dynamité de la jurisprudence islamique, en étant en contact direct avec la culture globale, permissible grâce au rôle facilitateur du facteur temps/lieu, a grand ouvert les portes au mujtahid devant l’universalité de la législation.

C’est grâce à l’interprétation législative et jurisprudentielle que s›expliquent les fatwas[1] qui ont permis un nombre d’actes qui étaient auparavant considérés comme interdits. C’est le cas par exemple du jeu d’échecs qui était considéré un instrument de chantage et qui était donc interdit. La nouvelle fatwa s’est fondée sur de nouvelles lectures de différents textes sur l›interdiction du jeu

(1) Fatwa: Une fatwa est un avis juridique circonstancié

d›échecs. Or, ce dernier a changé, il n›est plus un instrument de chantage, donc son interdiction n›est plus valable. Il est de même pour la fabrication de statues et autres.

La théorie du temps et du lieu porte une nouvelle approche pour la déduction des verdicts religieux; parce qu›elle demande du juriste une grande tâche celle de s›ouvrir sur la situation sociale actuelle des Mukalafins[(1)] et de leurs besoins. Cette théorie se base sur une vision fondamentale qui est celle d'identifier la direction vers laquelle la jurisprudence évolue. Cette évolution doit être capable de subvenir aux besoins des gens et de s'écarter des théories jurisprudentielles qui demeurent des concepts scientifiques dont personne ne peut bénéficier au niveau de la pratique.

En tenant compte de ces deux facteurs - le temps et le lieu - le processus de la déduction ne s'intéresse ni au changement des verdicts ni à leur variation, mais plutôt aux conditions des thèmes et à leurs modifications. Le nouveau verdict est alors prononcé conformément aux modifications apportées au sujet en question. Sur ce, prendre conscience du facteur temps/lieu par le juriste signifie prendre en considération les caractéristiques complètes de la législation du verdict et tenir compte de la date de la parution du texte, l'analyse des raisons de la révélation du verset, et l'apparition de l'interprétation. De plus, il doit comparer et adapter ceci avec la réalité contemporaine.

A ce même sujet, il est important de noter que tous les avis jurisprudentiels conviennent que les pratiques religieuses pour les Mukalafins ne sont pas claires. De ce fait, personne ne peut révéler les contextes de prononciation des verdicts. Par instance, on trouve dans la Sharia[(2)] que "la prière est une obligation" et " la zakât[(3)] est une obligation." Tous les actes ici sont liés à la Sharia et il est nécessaire de se référer à la preuve légitime pour trancher la question, non au temps ni au lieu, ni non plus aux coutumes.

Si la coutume par exemple a tranché et confirmé que l›acte d›une personne est une prière, mais, le juriste a décidé, en se basant sur les textes disponibles que l›acte en question n›est pas une prière, le juriste a raison dans ce cas-là. Si au contraire, selon la coutume, l›acte accompli par cette personne n›est pas une prière, alors que le juriste a décidé que c›est une prière, dans ce cas-là c›est l›avis du juriste qui l›emporte, parce qu›il est la référence dans ce domaine.

En même temps on trouve que la théorie de l'arythmie a largement influence le régime Islamique, non seulement dans la théorie mais aussi dans

(1) Mukalafins: pluriel de Mukalaf: celui qui, selon l'Islam, jouit de la capacité légale

(2) Sharia: Loi Islamique

(3) Zakat: aumône légale, le troisième des cinq piliers de l'islam.

l’application comme secte, ou méthode, ou tendance, comme il est le cas concernant l’économie, la sociologie, ou le régime de l’Etat, et la consolidation du gouvernement, ainsi que l’évolution des systèmes éthiques et législatifs.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أولاً: المصادر:

القواميس والموسوعات:

1 - ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، ط1، دار الجيل، بيروت، 1991.

2 - أبو حبيب، سعدي: القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً، ط2، دار الفكر، دمشق، 1988، ص255.

3 - الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب(ت817هـ): القاموس المحيط، (د. ط)، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، (د. ت).

4 - مجموعة مؤلفين، موسوعة الفقه الإسلامي طِبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ط1، (د. مط)، قم، 2003.

الكتب:

1 - ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب(ت961هـ): إعلام الموقعين عن رب العالمين، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت.

2 - ابن المبرّد، أبو المحاسن(ت874هـ): بحر فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، ط1، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1992.

3 - ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم(ت728هـ): الفتاوي الكبرى، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1987.

4 - ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد(ت732هـ): المقدمة، ط1، دراسة وتحقيق: أحمد الزنجي، دار الأرقم للطباعة والنشر، بيروت، 2001.

5 - ابن منظور، جمال الدين(ت711هـ): لسان العرب، (د.ط)، تحقيق: عبد اللـه علي الكبير، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

6 - الأردبيلي، أحمد(ت993هـ): مجمع الفائدة والرهان، ط1، تحقيق: مجتبى العراقي، قم، 1420هـ.
7 - الأسترآبادي، محمد أمين(ت1028هـ): الفوائد المدنيّة، ط2، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1426هـ.
8 - الأصفهاني، الراغب(ت502هـ): مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ط1، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، مطبعة شريعت، قم، 1426هـ.
9 - الآمدي، سيف الدين علي بن محمد(ت631هـ): أبكار الأفكار في أصول الدين، ط1، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلميّ، بيروت، 2003.
10 - الآمدي، سيف الدين علي بن محمد(ت631هـ): الإحكام في أصول الأحكام، ط1، مؤسسة الحلبي للتوزيع والنشر، القاهرة، 1967.
11 - الأندلسي، ابن حزم(ت456هـ): الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط1، مكتبة المثنى، بغداد، 1987.
12 - الأنصاري، زكريا بن محمد(ت926هـ): فتح الوهاب، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1418هـ.
13 - الأنصاري، مرتضى(ت1281هـ): المكاسب، ط2، تحقيق: لجنة تراث الشيخ الأنصاري، قم، 1420هـ.
14 - الأنصاري، مرتضى(ت1281هـ): فرائد الأصول، ط1، تحقيق: لجنة من المختصين في تراث مرتضى الأنصاري، مجمَّع الفكر الإسلامي، قم، 1419هـ.
15 - الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف(ت474هـ): الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، ط1، تحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، (د. ت).
16 - البغدادي، أبو بكر الخطيب(ت463هـ): تاريخ بغداد، ط1، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
17 - البيهقي، أحمد بن الحسين بن عليّ (ت 275هـ): معرفة السننَّ والآثار، ط1، تحقيق: سيد كسروي حسين، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د. ت).

18 - البيهقي، أحمد بن الحسين بن عليّ(ت 275هـ): السُننّ الكبرى، ط1، طبع ونشر: دار الفكر، بيروت، (د. ت).

19 - الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى(ت279هـ): الجامع الصحيح "سُنن الترمذي"، ط1، تحقيق: محمود محمد نصار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1429هـ.

20 - الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى(ت279هـ): الجامع الصحيح (سُننّ الترمذي)، ط1، شرح وتحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د. ت).

21 - الجرجاني، علي بن محمد(ت816هـ): معجم التعريفات، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1979.

22 - الجواهري، إسماعيل بن حماد(ت400هـ): الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط4، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ.

23 - الجواهري، حسن: بحوث في الفقه الإسلامي المعاصر، دار العارف، بيروت، 2011.

24 - الجوزيّة، محمد بن القيم(ت751هـ): إعلام الموقعين، ط1، طباعة ونشر: المكتبة العصرية، صيدا، 1987.

25 - الجوهري، أبو العباس(ت393هـ): الصِحاح "تاج اللغة وصِحاح العربية"، ط2، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د. ت).

26 - الخوئي، أبو القاسم(ت1992م): مصباح الأصول، تقرير: محمد سرور الواعظ البهسوري، ط5، منشورات مكتبة السيد الداوري، قم، 1417هـ.

27 - الخوئي، أبو القاسم: البيان في تفسير القرآن، ط1، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، (د. ت).

28 - الخوئي، أبو القاسم: مصباح الفقاهة (تقريرات السيد أبو القاسم الخوئي)،، ط1، إعداد: محمد علي التوحيدي، نشر: مكتبة الداوري، المطبعة العلميّة، قم، 1413هـ.

29 - الخوئي، أبو القاسم: منهاج الصالحين، ط28، منشورات مدينة العلم، قم، 1410هـ.

30 - الدارقطني، عليّ بن عمر(ت385هـ): سُننّ الدارقطني، ط1، تحقيق: مجدي بن منصور، نشر: دار الكتب العلميّة، بيروت، 1996.

31 - الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: مفاتيح الغيب،، ط3، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، 1411هـ.

32 - الرازي، محمد بن أبي بكر(ت666هـ): مختار الصحاح، (د. ط)، دار الرسالة، الكويت، سنة 1982.

33 - الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر(ت794هـ): البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، تحقيق: محمد تامر، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2000.

34 - السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد: أصول السرخسي، ط1، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1414هـ.

35 - السرخسي، شمس الدين محمد بن أحمد(ت483هـ): المبسوط، ط1، دار المعرفة بيروت، 1989.

36 - الشافعي، أبو عبد الله محمد بن أدريس(ت204هـ): الأم، ط2، دار الفكر، بيروت، 1983.

37 - الشافعي، أبو عبد الله محمد بن أدريس(ت204هـ): الرسالة، ط1، تحقيق: أحمد شاكر، نشر: مكتبة الحلبي، القاهرة، 1358هـ.

38 - الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن طاهر(ت436هـ): رسالة العلم والعمل، ط1، مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1403هـ.

39 - الصدوق، محمد بن علي(ت306هـ): كمال الدين وتمام النعمة، ط1، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1405هـ.

40 - الصدوق، محمد بن علي(ت306هـ): معاني الأخبار، (د.ط)، تحقيق وتصحيح: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

41 - الصدوق، محمد بن علي: كمال الدين وتمام النعمة، ط1، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1405هـ.

42 - الصدوق، محمد بن علي: من لا يحضره الفقيه، ط1، نشر: مؤسسة أنصاريان، قم، 2005م.

43 - الطباطبائي، محمد حسين(ت1402هـ): الميزان في تفسير القرآن، ط3، مؤسسة الأعلمي، بيروت، سنة 1973.

44 - الطباطبائي، محمد حسين(ت1402هـ): بداية الحكمة، ط22، تعليق: عباس الزراعي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1426هـ.

45 - الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن(ت460هـ): تفسير التبيان، ط1، تحقيق: أحمد حبيب العاملي، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، 1409هـ.

46 - الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: تمهيد الأصول في علم الكلام، ط1، تعريب: عبد المحسن مشكاة الدين، انتشار دانشكاه، طهران، 1362هـ.

47 - الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: عدّة الأصول، ط1، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1417هـ.

48 - الطوسي، محمد بن الحسن(ت460هـ): الاستبصار، ط3، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، 1390هـ.

49 - الطوسي، محمد بن الحسن(ت460هـ): الخلاف، ط2، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1417هـ.

50 - الطوسي، محمد بن الحسن(ت460هـ): المبسوط في فقه الإمامية، ط2، تعليق وتصحيح: محمد تقي الكشفي، المكتبة الرضويّة، طهران، 1387هـ.

51 - الطوسي، محمد بن الحسن(ت460هـ): المبسوط، ط1، تحقيق: محمد تقي الكشفي، نشر: المكتبة الرضويّة، طهران، (د. ت).

52 - العاملي، الحسن بن علي (الحرّ)(ت1104هـ): وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ط1، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

53 - العاملي، زين الدين بن علي: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، ط1، تعليق: محمد كلانتر، دار العالم الإسلامي، بيروت، (د. ت).

54 - العاملي، محمد بن جمال الدين مكي(ت786هـ): القواعد والفوائد، ط1، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، (د.مط)، قم، (د.ت).

55 - العاملي، محمد بن جمال الدين مكي: القواعد والفوائد، ط، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، مط شريعة، قم، 2006.

56 - العاملي، محمد بن مكي: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ط1، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، لإحياء التراث، قم، 1419هـ.

57 - العاملي، محمد حسن ترحيني: الزبدة الفقهيَّة في شرح الروضة البهيّة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، قم، 1426هـ.

58 - الفراهيدي، الخليل بن أحمد(ت175هـ): العين، ط2، مؤسسة دار الهجرة، طهران، 1409هـ.

59 - الفيومي، أحمد(ت770هـ): المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ط2، مط ستارة، منشورات دار الهجرة، قم، 1414هـ.

60 - المجلسي، محمد باقر(ت111هـ): بحار الأنوار، ط3، تحقيق: عبد الرحيم الشيرازي، دار إحياء التراث، بيروت، 1983.

61 - المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين: الذريعة إلى أصول الشريعة، ط1، دانشكاه، طهران، 1346هـ.

62 - المرتضى، أبو القاسم علي بن طاهر: الانتصار، ط1، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1415هـ.

63 - المفيد، محمد بن النعمان: المقنعة، (سلسلة مؤلفات المفيد)، ط2، دار المفيد، بيروت، 1993.

64 - المفيد، محمد بن النعمان: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ط1، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، 1983.

65 - المقدسي، ابن قدامة: روضة الناظر، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).

66 - من كلامٍ لأمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليهم السلام: نهج البلاغة، الخطبة: 131، وهو ما اختاره الشريف الرضي، ط2، مؤسسة أنصاريان، قم، 2003.

67 - النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج(ت875هـ): صحيح مسلم، ط2، شرح وتعليق: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار الريان للتراث، القاهرة، 1986.

68 - النيسابوري، علي بن أحمد الواحدي: أسباب نزول الآيات، ط1، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968.

69 - الهمداني، أبو الحسن عبد الجبار: المُغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، ط1، المؤسسة المصرية العامّة، 1962.

ثانياً: المراجع:

الكتب العربية:

1 - الأمين، السيد محسن: أعيان الشيعة، مراجعة وتحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 2009.

2 - إبراهيم، فؤاد: الفقيه والدولة (الفكر السياسي الشيعي)، ط1، دار الكنوز الأدبيّة، بيروت، 1998.

3 - ابن أبي الوفا، عبد القادر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989.

4 - ابن شهر آشوب، محمد بن علي: مناقب آل أبي طالب، ط1، تحقيق وتصحيح: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1956.

5 - ابن عابدين، محمد أمين: حاشية رد المحتار، ط1، تحقيق وتقديم: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة، بيروت، 1995.

6 - ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011.

7 - ابن عبد السلام، عزّ الدين: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط1، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، (د. ت).

8 - أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهب الإسلاميّة، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، 1976.

9 - أبو زيد، نصر حامد: النصّ، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.

10 - أبو زيد، نصر حامد: دائرة الخوف، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004.

11 - أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2007.

12 - الاسترآبادي، ميرداماد محمد باقر: الرواشح السماويّة، ط1، دار الحديث، قم، 1422هـ.

13 - الإستربادي، محمد أمين(ت1028): الفوائد المدنيّة والشواهد المكيّة، ط1، تحقيق: رحمة الله الرحمتي الأراكي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1424هـ.

14 - الأشقر، عمر سليمان، تاريخ الفقه الإسلامي، ط1، مكتبة الفلاح، القاهرة، (د. ت).

15 - الأشقر، محمد سليمان: بيع المرابحة، ط2، دار النفائس، عَمان، 1995.

16 - الآصفي، محمد مهدي: الاجتهاد والحياة حوار على ورق، في: مجموعة مؤلفين، إعداد وتقديم: محمد الحسيني، ط2، مركز الغدير للدراسات الإسلاميَّة، بيروت، 1997.

17 - آل تيميّة، عبد السلام، عبد الحليم، أحمد بن عبد الحليم: المسوّدة في أصول الفقه، ط1، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت).

18 - أمير، عباس: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، 2008.

19 - الأمين، محمد حسن: الاجتهاد المقاصدي من مقاصد الشريعة إلى مقاصد الدين، مرجع سابق.

20 - الأنصاري، مرتضى: المكاسب، ط1، تحقيق وتعليق: محمد كلانتر، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1395هـ.

21 - أيازي، محمد علي: مقاصد الأحكام الشرعيَّة وغاياتها، ط1، تعريب: علي عباس الوردي، تقديم: محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2009.

22 - الإيرواني، باقر: دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 2014.

23 - الباقلاني، أبو بكر: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ط2، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، 1963.

24 - بحر العلوم، محمد علي: الإمامة الإلهيّة (تقريراً لأبحاث محمد سند)، ط1، (د.مط)، قم، 2006.

25 - البحراني، هاشم: البرهان في تفسير القرآن، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1999.

26 - البحراني، يوسف: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ط3، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، (د.ت).

27 - البخاري، عبد العزيز: كشف الأسرار على أصول البزدوي، ط1، مط حسن حلمي، القاهرة، (د. ت).

28 - بدوي، عبد الرحمن: مناهج البحث العلمي، ط3، نشر: وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.

29 - البغوي، أبي محمد بن مسعود: تفسير البغوي، ط1، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، (د. ت).

30 - البهادلي، أحمد كاظم: مفتاح الوصول إلى علم الأصول، ط1، المؤرخ العربي، بيروت.

31 - البهادلي، جواد الشيخ أحمد: الثابت والمتغيّر في الشريعة الإسلاميّة، ط1، مطبعة مجمع أهل البيت عليهم السلام، النجف الأشراف، 2009.

32 - البهبهاني، علي: الفوائد العلّيّة، ط2، نشر: مكتبة دار العلميّة، قم، 1405.

33 - بوزيد، بومدين: الفهم والنصّ، ط1، الدار العربيَّة للعلوم (ناشرون)، منشورات الاختلاف، بيروت، 2008.

34 - التبريزي، جواد: ارشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ط2، مط: اسماعليان، قم، 1990.

35 - التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر: شرح التلويح على التوضيح، ط1، نشر ومراجعة: مكتبة صبيح، القاهرة، (د. ت).

36 - الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.

37 - جابر، حسن محمد: المقاصد الكليّة والاجتهاد المعاصر "تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستنباط"، ط1، دار الجواد، بيروت، 2001.

38 - الجابري، محمد عابد: مدخل إلى فلسفة العلوم، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

39 - جرادي، شفيق: مقاربات منهجيّة في فلسفة الدين، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010.

40 - الجزيري، عبدالرحمن: الفقه على المذاهب الأربعة، ط5، مط: النهضة العربيَّة، القاهرة، (د. ت).

41 - جغيم، نعمان: طرق الكشف عن مقاصد الشرع، ط1، دار النفائس، عَمّان، 2002.

42 - جمال الدين، مصطفى: القياس حقيقته وحجيّته، ط1، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1972.

43 - الحائري، كاظم: مباحث الأصول (تقريرات بحث الشهيد محمد باقر الصدر)، ط1، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1408هـ.

44 - حب الله، حيدر: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، ط1، دار الفقه الإسلامي المعاصر، قم، 2011.

45 - حب الله، حيدر: مسألة المنهج في الفكر الديني، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2007.

46 - حب الله، حيدر: نظرية السُنَّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوين والصيرورة، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2006.

47 - حب الـلـه، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظريّة المقاصد، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

48 - حب الـلـه، علي: دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005.

49 - الحدّادي، عبد العليم بن أبي محمد: سلم الوصول إلى علم الأصول، ط1، تحقيق: محمد رمضان الخير، دار البشائر الإسلاميَّة، بيروت، 1434هـ.

50 - الحسني، اسماعيل: نظريّة المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ط1، سلسلة الرسائل الجامعيّة المنهجيّة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1981.

51 - الحسني، نذير: نظريّة العُرف بين الشريعة والقانون، ط1، توحيد، نشر: المركز العالمي للدراسات الإسلاميَّة، قم، 1427هـ.

52 - الحفني، عند المنعم: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000م.

53 - الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن، ط1، منشورات ذوي القربى، قم، 1428هـ.

54 - الحكيمي، محمد رضا: تاريخ العلماء عِبر العصور المختلفة، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1983.

55 - الحلّي: الحسن بن يوسف بن المطهّر: مختلف الشيعة، ط1، تحقيق: لجنة التحقيق لمؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1412هـ.

56 - الحلّي، ابن ادريس: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ط2، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1410هـ.

57 - الحلّي، أبو القاسم جعفر بن الحسن(ت676هـ): شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ط2، تعليق: صادق الشيرازي، (د.مط)، طهران، 1409هـ.

58 - الحلّي، الحسن جمال الدين بن المظهر: منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ط1، نشر: مجمع البحوث الإسلاميَّة، مشهد، 1413هـ.

59 - الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف : مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ط3، تحقيق: عبد الحسين البقال، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، (د. ت).

60 - الحلّي، جمال الدين يوسف بن المطهر(ت786هـ): تذكرة الفقهاء، ط1، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، 1420هـ.

61 - الحلّي، جمال الدين يوسف بن المطهر(ت786هـ): كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1979.

62 - الحلّي، جمال الدين يوسف بن المطهّر: تحرير الأحكام الشرعيّة، ط1، إشراف: جعفر السبحاني، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، المطبعة: اعتماد، قم، 1420هـ.

63 - الحلّي، علاء: معالم الإصلاح في حركة السيد جمال الدين الأفغاني، بحث مخطوط، مكتبة الكلية الإسلاميَّة الجامعة، النجف الأشرف، 2009.

64 - الحلّي، نجم الدين أبو القاسم: المعتبر في شرح المختصر، ط3، مؤسسة الشهداء، قم، 1364هـ.

65 - الحميري، عبد الواسع: الخطاب والنصّ، ط1، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت، 2008.

66 - الحنبلي، القاضي أبو يعلي: المعتمد في أصول الدين، ط1، تحقيق: وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، 1986.

67 - الحويزي، عبد علي: تفسير نور الثقلين، ط1، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاني، مؤسسة اسماعليان، 1112هـ.

68 - الخامنئي، علي: أجوبة الاستفتاءات، ط1، دار النبأ، قم، 1995.

69 - الخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول، ط2، تحشية: علي المشكيني، تحقيق: سامي الخفاجي، نشر: دار الحكمة، قم، 1318هـ.

70 - الخضري، محمد بك : أصول الفقه، ط1، المكتبة التجاريّة الكُبرى، القاهرة، 1389هـ.

71 - الخفيف، علي: أسباب اختلاف الفقهاء، ط3، مطبعة الرسالة، القاهرة، (د. ت).

72 - خلّاف، عبد الوهاب: أصول الفقه الإسلامي، ط8، نشر: مكتبة الدعوة الإسلاميّة، القاهرة، (د. ت).

73 - خلّاف، عبد الوهاب: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نصّ فيه، ط1، دار القلم، الكويت، 1993.

74 - خلّاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط10، (د. مط)، الكويت، 1972.

75 - خليفة، مصطفى عبد الرزاق: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط1، تحقيق: محمد شرف الدين ورفعت الكليسي، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت).

76 - خليلي، أحمد مير: الفقه ومِلاكات الأحكام، ضمن كتاب: الفقه وسؤال التطوير، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008.

77 - الخميني، روح اللـه: الاجتهاد والتقليد، ط2، دار المنتظر للطباعة والنشر، بيروت، 1985.

78 - الخميني، روح اللـه: الحكومة الإسلاميَّة، ط6، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، 2004.

79 - الخميني، روح اللـه: المكاسب المحرّمة، ط3، تحقيق: مؤسسة اسماعليان، قم، 1410هـ.

80 - الخميني، روح اللـه: رسالة الاجتهاد والتقليد، ط1، نشر: مؤسس نشر تراث الإمام الخميني، طهران، (د. ت).

81 - الخميني، روح اللـه: كتاب الطهارة، ط1، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، طهران، 1421هـ.

82 - الخميني، روح اللـه: ولاية الفقيه (بحثٌ استدلالي من كتاب البيع)، ط1، تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة العروج، طهران، 1412.

83 - الخميني، روح اللـه: ولاية الفقيه (بحثٌ استدلالي من كتاب البيع)، ط1، تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة العروج، طهران، 1412.

84 - الخوري، سعيد: أقرب الموارد في فُصَحِ العربيَّة والشوارد، ط1، مطبعة اليسوعيّين، بيروت، (د. ت).

85 - الخونساري، موسى بن محمد: مُنية الطالب (تقرير بحث الميرزا محمد حسين النائيني)، ط1، إصدار: جماعة المدرسين، قم، 1418هـ.
86 - دغيم، سميح: موسوعة الأديان السماويّة والوضعيّة "أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام"، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1995.
87 - الدهلوي، شاه ولي الـلـه بن عبدالرحيم: حجة الـلـه البالغة، ط1، دار التراث القاهرة، 1355هـ.
88 - ديورانت، ول وايريل: قصة الحضارة، ط1، مراجعة: لجنة من الاختصاصيين بإشراف الدكتور سيد لحام، دار نوبليس، بيروت، 2008.
89 - الراوندي، فضل الـلـه بن علي الحسيني: النوادر، ط1، مطبعة ستارة، قم، (د. ت).
90 - الربيعي، حسن كريم: علم أصول الفقه الإسلامي، ط1، مطبعة الشروق، النجف الأشرف، 2008.
91 - رضا، محمد رشيد: الوحي المحمدي، ط1، دار الفكر، دمشق، (د. ت).
92 - الروحاني، محمد صادق: المسائل المستحدثة، ط4، مطبعة فروردين، نشر: مؤسسة دار الكتاب، قم، 1414هـ.
93 - الروحاني، محمد صادق: فقه الصادق، ط3، مؤسسة دار الكتاب، قم، 1413هـ.
94 - الريسوني، أحمد: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، ط1، دار الهادي، بيروت، 2003.
95 - الريسوني، أحمد: نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت، 1992.
96 - الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، ط1، دار الفكر، بيروت، 1998.
97 - الزرقاء، أحمد مصطفى: المدخل الفقهي العام، ط10، دار الفكر، دمشق، 1968.
98 - الزرقاء، مصطفى أحمد: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ط7، دار الفكر، دمشق، (د. ت).

99 - الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1992.
100 - الزلمي، مصطفى: أصول الفقه في نسيجه الجديد، ط5، المكتبة القانونية، بغداد، 2011.
101 - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو: أساس البلاغة، ط1، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998.
102 - زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، ط6، دار الحكمة، بغداد، 1977.
103 - زيدان، محمود: مناهج البحث الفلسفي، ط1، الهيئة المصريّة للكتاب، القاهرة، 1974.
104 - الزيعلي، أبو محمد فخر الدين: تبيّن الحقائق، ط1، المطبعة الأميريّة الكبرى، القاهرة، (د. ت).
105 - زيني، جاسم الشيخ: الدولة في فكر محمد باقر الصدر، ط1، مؤسسة البديل، بيروت، 2010.
106 - سابق، سيد(ت2000م): فقه السُنَّة، (د.ط)، دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت).
107 - الساهر، شوقي: المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ط1، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، 1989.
108 - السبحاني، جعفر: أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2005.
109 - السبحاني، جعفر: أضواء على عقائد الشيعة الإماميَّة، ط1، طبع ونشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، 1421هـ قم.
110 - السبحاني، جعفر: الإلهيات، ط4، (د. مط)، قم، سنة 1417هـ.
111 - السبحاني، جعفر: الملل والنِحل، ط1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، (د. ت).
112 - السبحاني، جعفر: الوسيط في أصول الفقه، ط1، دار جواد الأئمةعليهم السلام، بيروت، 2011.
113 - السبحاني، جعفر: تهذيب الأصول (تقرير لبحث السيد الخميني)، ط3، نشر: انتشارات دار الفكر، قم، 1367هـ.

114 - سروش، عبدالكريم: العقل والحرية، ط1، دار الفكر الجديد، النجف الأشرف، 2005.

115 - السقّاف، حسن بن علي: فتح المعين، ط1، مكتبة الإمام النووي، عَمان، 1990.

116 - السمعاني، منصور بن محمد: تفسير السمعاني، ط1، تحقيق: ياسر إبراهيم وغنيم عباس، دار الرسالة، بيروت، 1999.

117 - السنوسي، أبي عبد اللـه محمد بن يوسف: أم البراهين في العقائد السنوسيّة، ط4، نشر ومراجعة: دار الرازي للطباعة والنشر- عَمّان، 2004.

118 - سويلم، طه يس: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الأصول إلى علم الأصول، (د. ط)، مكتبة الكليّات الأزهريّة، القاهرة، 1973.

119 - السيستاني، علي: الاستفتاءات الشرعيَّة، ط1، دار الصفوّة، بيروت، 1415.

120 - السيستاني، علي: منهاج الصالحين، ط8، نشر: مؤسسة مدين، قم، 1424هـ.

121 - الشاطبي، أبو اسحاق: الاعتصام، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، (د. ت).

122 - الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ط6، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 2004.

123 - شبستري، محمد مجتهد: نقد القراءة الرسميّة للدين، ضمن كتاب: الإسلام ورهانات الحداثة، في: مجموعة باحثين، ط1، دار الفكر الجديد، النجف الأشرف، 2009.

124 - شبستري، محمد: الفقه والاجتهاد (تحديات التأصيل والتجديد)، ضمن كتاب: الفقه وسؤال التطوير، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008.

125 - شحرور، محمد: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ط6، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2000.

126 - الشرفي، عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2001.

127 - شلبي مصطفى: تعليل الأحكام، ط1، دار النهضة العربيَّة، بيروت، (د. ت).
128 - شلبي، محمد مصطفى: المدخل في التعرّف على الفقه الإسلامي، ط1، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1985.
129 - شمس الدين، محمد مهدي(ت2001هـ): الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ط1، المؤسسة الدوليّة للمطبوعات، بيروت، سنة 1999م.
130 - شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والتقليد "بحث فقهي استدلالي مقارن، ط1، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، 1998.
131 - شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والحياة (حوار على ورق)، في: مجموعة مؤلفين، إعداد وتقديم: محمد الحسيني، ط2، مركز الغدير للدراسات الإسلاميَّة، بيروت، 1997.
132 - شمس الدين، محمد مهدي: الاحتكار في الشريعة الإسلاميَّة (بحث فقهي مقارن)، ط1، المؤسسة الدوليّة للدراسات والنشر، بيروت، 1990.
133 - الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم: الملل والنحل، (د. ط)، تقديم: صلاح الدين الهواري، دار مكتبة الهلال، بيروت، 2003.
134 - شوربا، زينب إبراهيم: نحو فهم معاصر للاجتهاد، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004.
135 - الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من الأصول، ط1، دار الفكر، بيروت، (د. ت).
136 - الشيرازي، صدر الدين بن القوام(ت1050هـ): الأسفار الأربعة، ط4، مركز دار الفكر العربي، بيروت، (د.ت).
137 - الشيرازي، ناصر مكارم: الأمثل في تفسير كتاب الـلـه المنزّل، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، سنة 2007.
138 - الشيرازي، ناصر مكارم: القواعد الفقهيّة، ط1، نشر: مدرسة أمير المؤمنين عليه السلام، قم، 1422هـ.
139 - الشيرازي، ناصر مكارم: بحوث فقهيّة هامّة، ط1، نشر وتوزيع: الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، 1422هـ.

140 - الصافي، لطف الله: الأحكام الشرعيَّة ثابتة لا تتغيّر، ط1، دار القرآن الكريم، قم، 1412هـ.

141 - الصدر، محمد باقر(ت1980م): الأسس المنطقيّ للاستقراء، ط1، دار العارف، بيروت، 2008.

142 - الصدر، محمد باقر(ت1980م): الفتاوى الواضحة، ط1، دار اسماعليان، قم، 1423هـ.

143 - الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، ط1، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1982.

144 - الصدر، محمد باقر: الاتجاهات المستقبليّة لحركة الاجتهاد، ضمن كتاب: الاجتهاد والحياة حوار على ورق، في: مجموعة مؤلفين، مجلة التوحيد، العدد: 43، قم، 1481هـ.

145 - الصدر، محمد باقر: الإسلام يقود الحياة، ط2، مجمع الثقلين العلمي، قم، 2003.

146 - الصدر، محمد باقر: البنك اللاربوي في الإسلام، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.

147 - الصدر، محمد باقر: الفتاوى الواضحة، ط6، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1399هـ.

148 - الصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول، ط2، مكتبة النجاح، طهران، 1975.

149 - الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2012.

150 - الصدر، محمد محمد صادق: فقه الموضوعات الحديثة، ط1، تقديم وجمع وتصنيف: علي سميسم، هيئة تراث السيد الشهيد محمد محمد الصدر، النجف الأشرف، 2009.

151 - الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق: مصنّف عبد الرزاق، ط1، تحقيق: عبد الرحمن الأعظمي، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ.

152 - صنقور، محمد: المعجم الأصولي، ط2، (د. مط)، قم، 2005.
153 - الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد: معجم الطبراني، ط1، تحقيق: حمدي، عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1987.
154 - الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1379هـ.
155 - الطبري، أحمد بن عبد الله: ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، ط1، مطبعة دار الكتب المصريّة، نشر: مكتبة القدسي، القاهرة، 1356هـ.
156 - الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، ط1، تقديم: خليل الميس، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة، بيروت، 2005.
157 - الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، ط1، تحقيق وتعليق: خليل الميس، تخريج: صدقي جميل العطّار، دار الفكر، بيروت، 1995.
158 - الطريحي، فخر الدين بن محمد علي: مجمع البحرين، ط1، تصحيح وتحقيق: أحمد الحسيني، منشورات دار الإحياء للكتب الإسلاميَّة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، (د. ت).
159 - الطوفي، نجم الدين: رسالة في رعاية المصلحة، نُشرت خلف كتاب: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نصّ فيه لعبد الوهاب خلّاف، ط2، دار العلم، الكويت، 1970.
160 - العالم، حامد يوسف: المقاصد العامة للشريعة الإسلاميَّة، ط، دار الحديث، القاهرة، (د. ت).
161 - العاملي، حسن مكي: بداية المعرفة، ط1، دار الهادي، بيروت، 2008.
162 - عبد القادر، عادل: العُرف حجيّته وأَثره في فقه المعاملات الماليّة عند الحنابلة، ط1، المكتبة المكّيّة، الرياض، 1997.
163 - عبد الله، عمر: سلم الوصول إلى علم الأصول، ط2، معهد بوسكر، الإسكندرية، (د. ت).
164 - عبد الواحد، فاضل عبد الرحمن: الأنموذج في أصول الفقه، ط1، منشورات دار الحكمة، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، 1987.

165 - عبده، محمد: شرح نهج البلاغة، ط1، دار الكتاب العربي، بغداد، 2005.

166 - العراقي، ضياء الدين: نهاية الأفكار، ط1، بقلم: محمد تقي البروجردي النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، (د.ت).

167 - العزّ، بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).

168 - عساف، محمود: مع الإمام الشهيد حسن البنا، مكتبة عين شمس، القاهرة، 1993.

169 - العسر، ميثاق طالب: العقل العملي في علم أصول الفقه وجذوره الكلاميّة والفلسفيّة، ط1، مطبعة النهضة، بغداد، 2008.

170 - العشماوي، محمد سعيد: الإسلام السياسي، ط3، دار سينا للنشر، القاهرة، 1992.

171 - العطار، حسن بن محمد: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).

172 - عطية، جمال الدين: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن- فرجينيا، 2008.

173 - عليّان، رشدي، الساموك، سعدون: الأديان دراسة تاريخية مقارنة، ط1، دار الحكمة، بغداد، 1976.

174 - عود الـلـه، رياض أحمد: الاستنساخ في ميزان الإسلام، ط1، نشر: دار اسامة، عَمّان، 2003.

175 - عوض، صالح: أثر العُرف في التشريع الإسلامي، ط1، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، (د. ت).

176 - عويّس، عبد الحليم: لا نزاع بين الدين والعلم، ط1، دار النفائس، بيروت، سنة 1980.

177 - العياشي، محمد بن مسعود: تفسير العياشي، ط1، تحقيق: هاشم المحلاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، طهران.

178 - الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، ط1، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1332هـ.

179 - الغزالي، أبو حامد: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ط1، تحقيق: حمد الكبيسي، نشر: مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971.

180 - فاروق، بتول: فلسفة الفقه "دراسة تحليليّة في الأسس النظرية للفقه الإسلامي"، ط1، دار العارف للمطبوعات، بيروت، 2013.

181 - الفاروقي، حارث سليمان: المعجم القانوني، ط1، مطبعة لبنان، بيروت، 1991.

182 - الفاسي، علّال: مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها، ط1، دار الغرب الإسلامي، لندن، (د. ت).

183 - فضل الـلـه، محمد حسين: الندوة (سلسلة ندوات الحوار الأسبوعيّة بدمشق)، ط1، نشر مكتب فضل الـلـه، قم، 1997.

184 - الفضلي، عبد الهادي: أصول البحث، ط1، دار ناظرين، بيروت، 1426.

185 - فيّاض، علي: نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت، 2008.

186 - الفياضّ، محمد إسحاق: أحكام البنوك، ط1، نشر: مكتب الشيخ الفياض، قم، (د. ت).

187 - فيض، علي رضا: الفقه والاجتهاد، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008.

188 - قادري، علي: الخميني روح الـلـه (سيرة ذاتيّة)، ط2، (د. مط)، طهران، 2003.

189 - القبانجي، أحمد: الإسلام المدني "معالجة لإشكالية الجمع بين النص والعقل والواقع"، ط1، قم، (د. ت).

190 - القرضاوي، يوسف: الشريعة بين الثابت والمتغير، برنامج الشريعة والحياة، انترنت: 18 آب 2013.

191 - القرضاوي، يوسف: تيسير الفقه (فقه المعلّم)، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1999.

191 - القرضاوي، يوسف: فتاوى معاصرة، ط1، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة، 1993.

192 - قطب، سيد: في ظِلال القرآن، ط12، دار الشروق، القاهرة، 1986.

193 - قلعجي، محمد روّاس، وقنيبي، حامد صادق: معجم لغة الفقهاء، ط1، نشر: دار النفائس، بيروت، 1988.

194 - القمي، الميرزا أبو القاسم بن الحسن: قوانين الأصول، الطبعة الحجريّة، المكتبة الإسلاميَّة، قم، 1378هـ.

195 - الكاساني، أبو بكر بن مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1986.

196 - كاشف الغطاء، جعفر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ط1، تحقيق: المكتب الإعلام الإسلامي، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1422هـ.

197 - الكاظمي، محمد علي: فوائد الأصول (تقريرات بحث النائيني)، ط1، نشر وطبع: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1409هـ.

198 - الكبيسي، حمد عبيد: أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، ط1، (د. مط)، بغداد، 1975.

199 - الكركي، حسين بن شهاب الدين: هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، ط1، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1386هـ.

200 - الكركي، علي بن الحسين: جامع المقاصد في شرح القواعد، ط1، تحقيق ونشر: مؤسسة أهل البيتD لإحياء التراث، قم، 1408هـ.

201 - الكركي، علي بن الحسين: رسائل المحقّق الكركي، ط1، تحقيق: محمد الحسون، منشورات مكتبة آية اللـه العظمى المرعشي النجفي، قم، 1409هـ.

202 - كرم، عبد الواحد: معجم مصطلحات الشريعة والقانون، ط1، نشر: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، مكتبة النهضة العربيَّة، القاهرة، 1987.

203 - الكلبايكاني، علي الرباني: الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين، ط1، تعريب: داخل الحمداني، مؤسسة أهل الحقّ الإسلاميَّة، قم، 2013.

204 - الكلبايكاني، محمد رضا: الدر المنضود، ط1، نشر: دار القرآن الكريم، مط شرف، قم، 1414هـ.

205 - الكلينّي، محمد يعقوب: الكافي، ط3، تصحيح: علي أكبر غفاري، دار التعارف، بيروت، 1401هـ.

206 - كمال، يوسف، حرك، أبو المجد: الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السُنّة (قراءة نقديّة في كتاب اقتصادنا)، ط1، دار الصحوة للنشر، القاهرة، (د. ت).

207 - اللاوي، محمد عبد: فلسفة الصدر (دراسات في المدرسة الفكريّة للإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر)، ط1، مؤسسة دار الإسلام، لندن، 1999.

208 - المتّقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين: كنز العمّال، ط1، تحقيق: بكري حيّاني، صفوة السقا، طبع ونشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، (د. ت).

209 - مجموعة باحثين: رسالة التقريب، إصدار: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميَّة، إعداد: جلال الدين ميرثاقي، العدد: 36، قم، 2003.

210 - مجموعة مؤلفين، موسوعة الفقه الإسلامي، تحقيق وتأليف ونشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط1، قم، 2002.

211 - محمد، يحيى: العقل والبيان والإشكالات الدينيّة، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2007.

212 - محمد، يحيى: الفلسفة والعرفاء والإشكاليّات الدينيّة، ط1، دار الهادي، بيروت، 2003.

213 - محمد، يحيى: جدليّة الخطاب والواقع، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2002.

214 - محمد، يحيى: فهم الدين والواقع، ط1، دار الهادي، بيروت، 2005.

215 - محمد، يحيى: منطق فهم النصّ، ط1، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009.

216 - محمود، منيع عبد الحليم محمود: منهاج المفسرين، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011.

217 - محي الدين، نزيه: التقيّة، ط1، دار القلم، بيروت، 2001.

218 - المدرّسي، محمد تقي: هدى القرآن، ط1، دار القارئ، بيروت، 2013.
219 - مدكور، محمد سلام: المدخل للفقه الإسلامي، ط2، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1996.
220 - المرغياني، أبو الحسن علي بن أبي بكر: الهداية في شرح بداية المبتدئ، ط1، مط: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، (د. ت).
221 - المشكيني، الميرزا علي: اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ط5، دفتر نشر الهادي، قم، 1413.
222 - المشكيني، الميرزا علي: اصطلاحات الأصول، ط5، دفتر نشر الهادي، قم، 1413هـ.
223 - المصطفوي، محمد كاظم: مئة قاعدة فقهيّة، ط3، نشر: جماعة المدرسين، قم، 1417هـ.
224 - مطلوب، عبد المجيد: المدخل إلى الفقه الإسلامي، ط1، نشر: مؤسسة المختار، القاهرة، 2003.
225 - مطهري، مرتضى(ت1979م): رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، مراجعة وتصحيح: عبد الكريم الزهيري، محمد هاني، ط1، مطبعة شريعة، قم، سنة 1427هـ.
226 - مطهّري، مرتضى: الإسلام وإيران (عطاء وإسهام)، ط1، دار الحقّ، بيروت، 1993.
227 - مطهّري، مرتضى: مجموعة الأعمال الكاملة، ط1، انتشارات صدرا، قم، 1422هـ.
228 - المظفر، محمد رضا(ت1333هـ): المنطق، ط، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
229 - المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، ط4، تحقيق: عباس الزراعي، مط بوستان كتاب، قم، 1427هـ.
230 - المظفّر، محمد رضا: عقائد الإماميَّة، ط1، مطبعة ستارة، قم، 1999.

231 - المعتزلي، محمد بن الطبيب: المعتمد في أصول الفقه، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د. ت).

232 - معرفة، محمد هادي: الفقه وسؤال التطوير، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008.

233 - المغربي، النعمان بن محمد: دعائم الإسلام، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1963.

234 - مُغنية، محمد جواد: فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1969.

235 - المفيد، محمد بن النعمان (336-413هـ): أوائل المقالات (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد)، ط2، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت، 1993.

236 - الملّا، فاضل عباس: أصول التشريع الجنائي، (د. ط)، مط شريعة، طهران، 1426هـ.

237 - المنتظري، حسين علي: أندر باب الاجتهاد، ط1، طرح نو طهران، طهران، 2003.

238 - المنتظري، حسين علي: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميَّة، ط1، قم، 1408هـ.

239 - الموسوي، علي عباس: فقه المسائل المستحدثة، ط1، تحقيق ونشر: مركز العلوم والثقافة الإسلاميَّة، قم، 2009.

240 - الموسوي، محمد: منهج الفقه الإسلامي في المسائل المُستحدثة، ط1، مؤسسة بوستان كتاب، قم، 1430هـ.

241 - المؤمن، علي: الإسلام والتجديد (رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر)، ط1، دار الروضة، بيروت، 1421هـ.

242 - النائيني، محمد حسين: تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة، ط1، تحقيق: عبد الكريم آل نجف، تعريب: عبد الحسن آل نجف، مؤسسة أحسن الحديث، قم، 1419هـ.

243 - النائيني، محمد حسين: فوائد الأصول، ط1، تحقيق: رحمتي الآراكي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1409هـ.

244 - النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ط7، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981.

245 - النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ط1، دار الكتب الإسلاميَّة، قم، 1367هـ.

246 - النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ط6، تحقيق: رضا الأسنادي، نشر: المكتبة الإسلاميَّة، قم، 1404هـ.

247 - النراقي، أحمد: عوائد الأيام من قواعد الفقهاء الأعلام، ط1، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميَّة، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1417هـ.

248 - النوري، الميرزا حسين: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ط1، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، بيروت، 1993.

249 - النوري، حسين: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ط1، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، دار إحياء التراب العربي، بيروت، (د.ت).

250 - الهاشمي، كامل: الثابت والمتغيّر في الفكر الديني، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة - رسالة التقريب، العدد: 10، (د. ت)، قم.

251 - الهاشمي، محمود: بحوث في علم الأصول "تقريرات دروس آية اللـه السيد محمد باقر الصدر"، ط3، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، 1417هـ.

252 - الهاشمي، محمود: بحوث في علم الأصول (تقريراً لبحث السيد محمد باقر الصدر)، ط4، المجمع العالمي للشهيد الصدر، قم، 1405هـ.

253 - الهمداني، أقا رضا: مصباح الفقه، ط1، منشورات مكتبة الصدر، قم، (د. ت).

254 - اليزدي، محمد كاظم: العروة الوثقى، ط1، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1419هـ.

ب- الكتب المترجمة:

1 - زماني، محمود: دور الزمان والمكان في الاجتهاد لدى الشهيد محمد باقر الصدر، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، ترجمة: صفاء الخزرجي، العدد: 46، قم، 2007.

2 - مهريزي، مهدي: مدخل إلى فلسفة الفقه، سلسلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ط1، ترجمة: حيدر نجف وآخرون، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي بيروت، 2003.

3 - طاليس، أرسطو: السياسات، ط1، ترجمة: أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة الوطنيّة لليونسكو، بيروت، 1957.

4 - شبستري، محمد مجتهد: قراءة بشريّة الدين، ط1، ترجمة: أحمد القابنجي، نشر: دار الفكر الجديد، النجف الأشرف، 2007.

5 - شبستري، محمد مجتهد: هرمنيوطيقا الكتاب والسُنّة، ط1، ترجمة: حيدر نجف، دار التنوير، بيروت، 2013.

6 - جعفري، محمد: العقل والدين، ط1، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010.

7 - جعيط، هشام: الفتنة (جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر)، ط3، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 1995.

8 - بالمر، ريتشارد: علم الهرموطيقا، ط1، ترجمة: محمد سعيد حنايي، انتشارات: هرمس، طهران، 2007.

9 - أكبريّان، حسن علي: الثابت والمتغيّر في الأدلّة النصيّة "دراسة في آليات الاجتهاد الفقهي"، ط1، ترجمة: زين العابدين شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2013.

ج- الرسائل والأطاريح:

1 - الحلي، علاء عبد الحسين محمد: التجديد في فكر السيد محمد باقر الصدر وأثره عند المرجعيات الدينية في النجف الأشرف، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة الجنان، طرابلس- لبنان، 2012.

د- المجلات والدوريات:

1 - أبو البصل، علي: الاجتهاد ودوره في التجديد، مجلة الاجتهاد والتجديد، مجموعة باحثين، إعداد: سيد جلال الدين ميرآقائي، ط1، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، قم، 1424هـ- 2003.

2 - إسماعيلي، إسماعيل: آليات التطوير الفقهي، مجلة الحياة الطيبة، ط2 العدد: 2، بيروت، 2003.

3 - التسخيري، محمد علي: الحقوق المعنويّة، مجلّة التوحيد، إصدار: مؤسسة الفكر الإسلامي، العدد: 40، قم، 1416هـ.

4 - التسخيري، محمد علي: مسألة تحديد الأسعار، مجلة التوحيد، العدد: 43، قم، 1481هـ.

5 - الجيلاني، محمد: عقد التأمين (تقريراً لبحث السيد روح الـلـه الخميني)، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد: 1، قم، 1995.

6 - الحائري، كاظم: الأوراق الماليّة الاعتباريّة، مجلة التوحيد، العدد: 43، قم، 1481هـ.

7 - حردج، رضا: ظروف وأحوال المرجعيّة الدينيّة في زمن السيد الخوئي، مجلة الهدى، النجف الأشرف، العدد: 9، 2009.

8 - حسين، سعيد ميرزا: أبو القاسم الخوئي مسيرة نحو النجوم، مجلة الموسم، العدد: 17، قم، 1991.

9 - الحفيف، علي: شهادات الاستثمار، هديّة مجلة الازهر، بيع الثاني، 1417هـ.

10 - الحيدري، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتيّ الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد: 55، قم، 2009.

11 - الحيدري، كمال: نظرية الزمان والمكان، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، العدد: 54، السنة الرابعة عشرة، 1430هـ2009- م.

12 - دسوقي، عبده: مصطفى الزرقا .. الفقيه الورع، مجلة الوعي الإسلامي، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، العدد 532، تاريخ 2010/9/3.

13 - الزهراني، سعيد: الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين، مجلة الآداب، عدد مايو، بيروت، 1970.

14 - السبحاني، جعفر: الإسلام ومتطلبات العصر، مجلة الاجتهاد والتجديد، مجموعة باحثين، إعداد: سيد جلال الدين ميرآقائي، ط1، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، قم، 1424هـ- 2003.

15 - سوسير، فردينان دي: علم اللغة العامّ، مجلة آفاق عربيّة، العدد: 3، بغداد، 1985.

16 - شجاعي، علي رضا: تعريف الدين وإشكاليِّة التعدّد، مجلة الحياة، قم، العدد:11، سنة 1423هـ.

17 - شحرور، محمد: القراءة المعاصرة للنصّ القرآني (إشكاليّات المنهج وأدواته)، مجلة الحياة الطيبة، العدد: 13، 1424هـ.

18 - الشمري، علي: الطبرسي العالم المفسر الكبير، مجلة النبأ، العدد (43)، ذو الحجة 1420هـ – آذار 2000.

19 - شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد المقاصدي، في: مجموعة باحثين، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ط1، دار الهادي، بيروت، 2007.

20 - طاهري، حبيب الـلـه: تحديد النسل في الشريعة الإسلاميَّة (قراءة فقهيّة وحقوقيّة(، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد: الأوّل، إصدار: مركز الدراسات الفقهيّة المعاصرة، بيروت، 2006.

21 - عبد الأمير، منى: صلاحيات ولي الأمر في منطقة الفراغ التشريعي، ط1، مجلة الاجتهاد والتجديد، في مجموعة باحثين، إعداد: سيد جلال الدين ميرآقائي، نشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، قم، 2003.

22 - عكام، محمود: قواعد قراءة النصّ الإسلامي، مجلة الاجتهاد والتجديد، مجموعة باحثين، إعداد: سيد جلال الدين ميرآقائي، ط1، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، قم، 1424هـ- 2003.

23 - العلواني، طه جابر: الاجتهاد المقاصدي، في: مجموعة باحثين، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ط1، دار الهادي، بيروت، 2007.

24 - العلواني، طه جابر: مقاصد الشريعة، في: مجموعة باحثين، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ط1، دار الهادي، بيروت، 2007.

25 - غازي، خزعل: الهرمنوطيقيا هل لها مجال في الفكر الإسلامي؟، مجلة الاجتهاد والتجديد، ط1، في: مجموعة باحثين، مجلة الاجتهاد والتجديد، في مجموعة باحثين، إعداد: سيد جلال الدين ميرآقائي، نشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، قم، 2003.

26 - الغفوّري، خالد: الاجتهاد والمعاصرة، مجلة فقه أهل البيتD، العدد: 34، 2004.

27 - غليون، برهان: الدولة والدين (نقد السياسة)، ط1، المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، 1991.

28 - غوشيه، مارسيل: دين المعنى وجذور الدولة، مجلة الفكر العربي، العدد 22، سنة 1989.

29 - فخر، علي سادات: العوامل المؤثّرة في تطوّر الفقه، مجلة الحياة، العدد: 11، 2003.

30 - فضل الـلـه، محمد حسين: الاجتهاد المقاصدي (من مقاصد الشريعة إلى مقاصد الدين)، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، في: مجموعة باحثين، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ط1، دار الهادي، بيروت، 2007.

31 - الفضلي، عبد الهادي: الاجتهاد المقاصدي، في: مجموعة باحثين، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، ط1، دار الهادي، بيروت، 2007.

32 - الفيّاض، محمد إسحاق: منطقة الفراغ مساحة لتشريعات الحداثة والمعاصرة، مجلة النور، العدد: 171، السنة الخامسة عشر، 2005، لندن.

33 - كاتوزيان، ناصر: مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه، مجلة الحياة، ط1، العدد 20، 2003م، بيروت.

34 - المبلّغي، أحمد: الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي (قراءة لجهود التيار النهضوي)، مجلة الاجتهاد والتجديد، إصدار: مركز الدراسات الفقهيّة المعاصرة، بيروت، العدد: 1، 2006.

35 - المبلغي، أحمد: الدور الزمكاني في الاجتهاد الفقهي، مجلة الاجتهاد

والتجديد، العدد: 40، السنة الأولى خريف 2006، 1427هـ المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميَّة، قم.

36 - مجموعة باحثين: مجلة نقد ونظر، العدد: 5، السنة الخامسة، إصدار: دفتر تبليغات إسلامي للحوزة العلميّة، قم، (د. ت).

37 - محمد، يحيى: أثر القبليات المعرفيّة على الفهم الديني، مجلة المنهاج، العدد: 50، قم، 2008.

38 - محمد، يحيى: الاجتهاد عند الشيعة، مجلة الاجتهاد والتجديد، قم، العدد: 5، 2007.

39 - محمد، يحيى: الاجتهاد والتقليد والإتّباع (تحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم)، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، الإسكندرية، (د. ت).

40 - محمد، يحيى: آليّات قراءة النصّ الديني، مجلة المنهاج، العدد: 30، 2003.

41 - المزنياني، محمد صادق: مقالة حكم الحاكم والأحكام الأوّليّة، مجلة بحوث في الفقه.

42 - معرفة، محمد هادي: مرتكزات الاجتهاد المعاصر ومبانيه، مجلة الحياة، ط1، العدد 20، 2003م، بيروت.

43 - الموسوي، علي عباس: دائرة الحكم الولائي في مفرداته الفقهيّة، مجلة الحياة، العدد: 11، 2003.

44 - نصّار، صاحب حسين: أبو القاسم مسيرة نحو النجوم، مجلة الموسم، النجف الأشرف، العدد: 17، 2005.

45 - نصار، صاحب حسين: الإمام أبو القاسم الخوئي موسوعيّاً، مجلة المبين، العدد: 1، النجف الأشرف، 2005.

46 - الهاشمي، علي مطر: مكانة العقل في التشريع، مجلة تراثنا، العدد: -3 4، قم، 1425.

47 - الهاشمي، محمود: الاستصناع، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد: 10، السنة الثالثة، قم، 1998.

48 - الهاشمي، هاشم: فهم النصّ (عرض ونقد)، مجلة رسالة الثقلين، العدد: 38، قم، 1426هـ.

ثالثاً: المواقع الإلكترونية:

- http://www.al-warithoon.com.
- http://www.baqiatollah.net.
- http://www.m-mahdi.info/main/articles-402.
- www.balagh.com.
- www.iranarab.com.
- www.sistani.
- www.nosos.net.

1 - الحوّالي، هزّاع: محاولات التجديد في أصول الفقه، على الموقع الإلكتروني: sh.rewayat2.com.

2 - الحائري، علي أكبر: منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، رسالة التقريب، العدد: 11، على الموقع الإلكتروني: www.iranarab.com.

3 - حردج، رضا: ظروف وأحوال المرجعيّة الدينيّة في زمن السيد أبو القاسم الخوئي، مجلة الهدى، العدد: 9، السنة الثانية، أنترنت، الموقع: www.Sistani.Org.

4 - الخراساني، محمد واعظ زادة: الفقه المقارن والتقريب، رسالة التقريب، العدد: 17، سنة 2009، على الموقع الإلكتروني: taghrib.org.

الفهرس

The Evidence of Time and Place in Jurisprudential Knowledge

(Analatical Study Within Field of Jurisprudential Philosophy)

Dr. Alaa Al-Hilli

تذهب هذه الدراسة إلى أنَّ هناك بعضاً من التلازم بين الاجتهاد وعامليَّ الزمان والمكان؛ لأنَّ العلاقة بينهم متفاعلة تتداخل فيها الخطوط، وهذا يستلزم فهم الواقع فهماً علميّاً دقيقاً.

والواقع العامّ بكلِّ مكوناته الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة يفرض نفسه ويجعل الاجتهاد وسيلةً حتميّة للتجديد ومواكبة حاجاته العصريّة الآنيّة. كما أنَّ التجديد الذي يلاحق عامليَّ الزمان والمكان، لا يتحقّق في فراغ ولا بدافع الرغبة والهوى والمزاج الشخصيّ؛ بلّ هو عمليّة مدروسة ومُخططٌ لها وِفق أسسٍ عمليّة.

المؤلف



الدكتور علاء الحلّي باحث وأكاديمي عراقي حاصل على شهادة الدكتوراه (PHD) في فلسفة الفكر المعاصر.
حاضر في جامعات عراقية عديدة.
له عدّة بحوث منشورة وأخرى غير منشورة.

Designed by **CMYK** Studio

ISBN 978-1-9881509-2-5




56 Laurel Cres. London, Ontario, Canada
Tel: +1 2266783972
N6H 4W7
opuspublishers@hotmail.com


لبنان – بيروت / الحمرا
تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+
daralrafidain@yahoo.com
www.daralrafidain.com

مكتبة الرافدين للكتب
الالكترونية
https://t.me/ahn1972